LA PHILOSOPHIE DU B. DUNS SCOT

P. EPHREM LONGPRÉ
O. F. M.

LA PHILOSOPHIE DU B. DUNS SCOT

Extrait des " Études Franciscaines ,,

#14,081

217.37
L857

Property of
CBF
Please return to
Graduate Theological
Union Library

PARIS (VI)
SOCIÉTÉ ET LIBRAIRIE S. FRANÇOIS D'ASSISE
—
1924

APPROBATIO ORDINIS

Ex parte ordinis nihil obstat.

F. Aloysius Susa, o. f. m.
Delegatus Generalis.

Romae, 13 Augusti 1924.

IMPRIMATUR

Florentiae, ex Curia Archiepiscopali
die 16 Augusti 1924.

Can. Joachim Bonardi,
Vic. Gen.

IMPRIMI POTEST

Namurci, die 22 Augusti 1924.

Max Debois.
Vic. Gen.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE).

A Son Éminence

LE CARDINAL ORESTE GIORGI

Protecteur de l'Ordre des Frères Mineurs

Hommage Filial.

L'Auteur.

LETTRE DE S. E. LE CARDINAL GIORGI

Révérend Père,

Je vous remercie de m'avoir dédié votre ouvrage « La Philosophie du B. Duns Scot », comme l'expression de votre filiale soumission.

En parcourant les pages de votre livre, on remarque avec satisfaction la vénération que vous portez aux maîtres de l'Ecole Franciscaine et particulièrement à S. Bonaventure et au B. Duns Scot. Cette vénération est accompagnée d'une connaissance large et profonde de la matière que vous traitez et montre bien la compétence scientifique et historique qui caractérise les Pères Franciscains du Collège de Quaracchi.

Votre ouvrage contribuera, je l'espère, à faire connaître le grand Docteur Subtil et à faire étudier ses livres avec plus d'intérêt et d'objectivité. Vous avez montré combien ses conceptions s'inspirent profondément de la doctrine catholique et d'un amour séraphique. A bon droit, vous avez maintes fois révélé en lui le disciple de S. Augustin et de S. Bonaventure. Tout le monde intellectuel aussi vous saura gré d'avoir mis en pleine lumière la philosophie de l'être si puissamment élaborée par le B. Duns Scot et ses admirables idées sur Dieu et sa vie divine.

Aussi, Révérend Père, je me permets de vous exhorter à faire connaître le B. Duns Scot. Il est le Docteur de l'Immaculée et un des plus grands Maîtres de la Scolastique : à ce titre il est légitime de lui consacrer le meilleur de vos études.

En vous renouvelant l'expression de mes sentiments reconnaissants pour l'important travail que vous avez bien voulu m'offrir, je vous accorde volontiers la bénédiction demandée.

Rome, 14 août 1924.

O. CARD. GIORGI
Protecteur O. F. M.

Au R. P. EPHREM LONGPRÉ, O. F. M.
Membre du Collège S. Bonaventure
QUARACCHI

PRÉFACE

Cet ouvrage n'a pas pour but de donner un exposé systématique complet de la Philosophie du B. Duns Scot. Provoqué par la publication d'un livre récent, il a d'abord pour objet de répondre à des assertions qui n'ont aucun fondement ni dans les textes ni dans l'histoire et ensuite d'exposer, au moins sommairement, la pensée du Docteur Marial sur quelques problèmes philosophiques importants. A cette occasion, il a paru opportun de situer rapidement Duns Scot dans son milieu historique et philosophique et de préciser la liste des écrits qu'il nous a laissés.

Ces recherches ne sont pas inutiles, si elles fixent plus nettement les conditions d'une étude synthétique sur la pensée du B. Duns Scot. Un travail préliminaire de déblaiement a été fait ; de plus les grandes lignes d'une œuvre positive ont été tracées. Peut-être les circonstances me permettront-elles de continuer ces études premières par la publication de monographies, claires et brèves, appuyées sur des textes critiques et des documents nouveaux.

Les pages qui suivent n'ont peut-être pas une rigoureuse unité de composition. En réalité, le sujet ne s'y prêtait guère. De plus, mon intention n'avait pas été au

début d'aborder tous les problèmes qui sont ici traités, ni de réunir en volume la série de ces études. Des directions précises et des sollicitations bienveillantes m'y ont conduit en dehors de mes prévisions. D'aucuns m'ont aussi exprimé le regret que la publication de ces pages, commencée dans les *Etudes Franciscaines* en décembre 1922, ait été trop lente. Cette circonstance s'explique par le fait que cette étude sur « La Philosophie de Duns Scot » a été rédigée au milieu des préoccupations que m'imposait ma collaboration à l'édition de la Somme d'Alexandre de Halès. Le travail qu'exige la préparation technique et critique des deux premiers volumes de cette édition ne me laissait guère de loisirs.

Malgré ces imperfections, je dépose ce modeste ouvrage aux pieds du B. Duns Scot. Qu'il daigne seulement l'accepter comme témoignage de la piété profonde et cordiale que je lui ai vouée depuis longtemps, cela me suffit. Par lui, mon humble hommage ira droit à ceux que sa plume et son génie ont glorifié magnifiquement : la Vierge Immaculée et le Christ-Roi.

P. Ephrem Longpré, o. f. m.
Collège S. Bonaventure.

Quaracchi, 1 mai 1924.

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE I

LE B. DUNS SCOT ET LA PENSÉE CATHOLIQUE
SES ÉCRITS AUTHENTIQUES

M. Bernard Landry vient de publier un ouvrage considérable intitulé *La Philosophie de Duns Scot* (1).

D'après des informations autorisées — bien que plusieurs exemplaires du livre de M. Landry se présentent sans approbation ecclésiastique — l'auteur de cet ouvrage est un prêtre du diocèse de Coutances. Jadis, aux environs de l'encyclique *Pascendi*, il appartenait, au moins par la méthode, à un groupe d'écrivains qui n'avaient guère le courage de leurs opinions, et il écrivit sous le pseudonyme de M. Desbuts quelques articles d'une inspiration singulièrement troublée (2). A cette époque, il ne reconnaissait à la raison humaine laissée à elle-même que le pouvoir de s'élever à « l'idéal » et il proposait de renoncer « à connaître Dieu par et dans nos concepts » (3) : belles formules dont les événements ont montré le sens premier et dont M. Landry a gardé un vague souvenir lorsqu'il ose appeler Dieu « le sphinx

(1) XI-360 pp. Paris, 1922, typ. Firmin-Didot, librairie Alcan, *Collection des Grands Philosophes*.

(2) *La notion d'analogie chez S. Bonaventure*, art. de la *Revue néo-scolastique*, XXIV, 1922, 160, note 1 : « J'ai jadis exposé sous le pseudonyme de Desbuts ces preuves (les arguments de S. Bonaventure en faveur de l'existence de Dieu) dans un article publié dans les *Annales de Philosophie chrétienne*, 1910 ». Or, cet article, d'après le R. P. Parthenius Minges O. F. M., serait de tendance moderniste : *Der Verfasser ist modernistisch angehaucht*. Cfr. : *Die skotistische Literatur des XX Jahrhunderts*, article des *Franziskanische Studien*, Münster 1917, 64 : de même E. AUWEILER, dans *The Franciscan Educational conference*, Cincinnati 1921, vol. III, 191, 194.

(3) P. CHOSSAT, S. J., art. *Dieu* dans le *Dict. de Théol. Cathol.* 1911 Paris, IV, col. 858, 863. — Sur un essai de M. Desbuts, *Une utilisation de la doctrine thomiste du concours divin*, à lire la *Revue Thomiste*, 1908, 364-366. S. Thomas enseignait « exactement le contraire » de ce que l'auteur lui attribuait.

divin ». Pour le moment, il goûte discrètement M. Bergson (35, 121, 231). Quant à son aversion pour le B. Duns Scot, elle ne m'est pas inconnue.

Le livre se présente comme une thèse de doctorat soutenue à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris (1). En ces pages, l'auteur entend faire l'exposé définitif de la pensée philosophique du B. Duns Scot, « saisir la signification profonde du système scotiste » (VII) que les commentateurs du Docteur Marial n'ont pas comprise et montrer les conséquences de son application dans une société organisée selon les principes de l'Ecole Franciscaine (351-2). Ses conclusions sont les suivantes : le B. Duns Scot est un franciscain ami des spirituels, ardent défenseur des droits de Dieu et qui a perdu le sens de l'amour » (VII), un sceptique (303), un destructeur de l'ordre naturel et surnaturel (2), l'ancêtre théologique de la Réforme protestante (350-1), un moraliste profondément anti-chrétien (251), un fou (258) (3) et une espèce de derviche musulman à demi-halluciné (4). Ces appréciations et d'autres analogues sont répétées, sans variation de thème, tout le long des 360 pages. L'extravagance — non

(1) Sur cette soutenance, cfr. *La Vie Franciscaine*, Paris, n° d'octobre 1922, p. 702.

(2) P. 349-50 : « La création entière, monde de la grâce et monde de la nature, s'effrite sous la critique du Subtil ; seuls subsistent des atômes indifférents à subir du dehors telle ou telle loi ».

(3) « Comme Duns Scot est un intrépide logicien que n'arrête *aucun sentiment chrétien ni même aucun « bon sens »*, nous allons pouvoir admirer les conséquences de sa définition. — Duns Scot aime à manier une sorte d'algèbre métaphysique, il pose des définitions, puis avec une intrépidité *qu'aucune absurdité n'effraie* il déduit inlassablement » (138).

(4) 351-353. « Les Théologiens musulmans veillaient : ils brisèrent les systèmes nécessitaires qu'avaient construits Ibn Sina et Ibn Rochsd : et ils remirent toutes choses sous la domination d'Allah. Ils firent ce que plus tard Duns Scot devait faire. » etc. — « La tentative de Duns Scot n'était pas nouvelle et la société qui fut son idéal avait déjà existé. Que serait, en effet, une société qui s'inspirerait des principes scotistes ?... La société humaine se figerait dans un conservatisme aveugle, ennemi de tout progrès ; — le novateur est un impie qui s'insurge contre Dieu ; — et dans cette société méticuleusement traditionnelle, un seul sentiment subsisterait : un zèle ardent pour la défense des droits de Dieu. Nous devrons employer notre liberté à défendre la liberté divine ; et, comme aucune doctrine rationnelle n'éclairerait notre volonté, fatalement, notre liberté, si prônée par Duns Scot, sombrerait dans un mysticisme triste et fanatique. Or cette société a existé et existe encore : c'est la société musulmane ». — D'après Duns Scot « la raison humaine, livrée à ses seules lumières, ne peut choisir entre le Dieu chrétien et le Dieu arabe » ; même « elle ne peut démontrer l'existence ni de l'un ni de l'autre » (334). — Pour l'honneur de la science française et de la Sorbonne — qui pourtant a couronné cet ouvrage en conférant le doctorat à M. Landry — je m'abstiens de reproduire plus longuement ces jugements.

l'importance — de ces conclusions me dispense d'un long exorde et permet d'entrer immédiatement dans le cœur du sujet.

Les pages qui vont suivre présenteront d'abord quelques *réflexions générales* puis un *examen analytique des principales assertions* de M. Landry, et une *étude sur la physionomie du B. Duns Scot*. Ce plan est imposé par le livre en question ; de même la démonstration de l'inauthenticité des *Théorèmes* a été nécessitée par le fait que M. Landry y voit « un résumé très ferme de la doctrine scotiste » et y a puisé ses conclusions (330).

Il ne s'agira ici que du B. Duns Scot. Je tiens toutefois à déclarer que je n'accepte pas, sur plusieurs points, l'exposé que M. Landry a fait de la pensée de S. Thomas d'Aquin, encore moins les remarques critiques qu'il a mises sous le nom du B. Duns Scot à l'adresse du Docteur Angélique, et la manière dont il a caractérisé l'attitude du Docteur Marial à l'égard du grand génie dominicain. S'il y eut des divergences de pensée entre S. Thomas d'Aquin et le B. Duns Scot, tout comme il y en eut et de non moins fréquentes et de non moins graves entre le Docteur Angélique et S. Bonaventure ou Pierre de Tarentaise, il serait excessif de les exagérer ; car, un fait s'impose : ces deux grands génies spéculatifs du moyen âge non seulement ont en commun les principes qui organisent fondamentalement toute la philosophie médiévale, mais surtout ils appartiennent à la même direction aristotélicienne. Ce mouvement général de leur pensée supprime notablement la distance que M. Landry semble vouloir mettre à tout prix entre « ces deux princes de la scolastique » (1).

I

L'ouvrage de M. Landry manque d'abord de cette dignité, de ce sens de l'honneur et du respect qui sont une des conditions élémentaires du travail scientifique, consacrent une œuvre et honorent une plume.

(1) M. DE WULF, *Hist. de la philosophie médiévale*, Louvain 1912, 462 : « Entre Scot et Thomas d'Aquin la distance est du coup fort diminuée (en métaphysique) et il en est de même sur plus d'un autre domaine où jusqu'ici on avait exagéré les divergences doctrinales des deux princes de la scolastique médiévale. » — S. BELMOND, *Etudes sur la Philosophie de Duns Scot : Dieu, existence et cognoscibilité*, Paris 1913, XVI-362 pp., l. c. XI : « Il semblera à plus d'un lecteur que, à tout prendre, notre Duns Scot est bien voisin de S. Thomas. A la vérité, nous n'y pouvons rien. Et quelque satisfaction que nous éprouvions à le constater, l'on doit convenir que le mérite de cet accord remonte jusqu'aux sources auxquelles nous avons puisé depuis de longues années. » — R. P. MINGES, O.F.M., art. *Duns Scotus* dans la *The Cathol. Encycl.*, New-York, vol. V, 197 : « The psychology of Scotus is in its essentials the same as that of S. Thomas. Cfr. KLEIN, *Intellekt und Wille nach Duns Skotus*, art. des *Franziskanische Studien*, Münster 1921, 8 Jhrg., Heft I, 282 etc.

Quel que soit, en effet, le jugement objectif et serein que l'on puisse porter sur tel ou tel point secondaire de l'enseignement du B. Duns Scot — car le Docteur Marial a pu s'exprimer moins heureusement en certains cas, comme il est arrivé à S. Augustin, à S. Thomas d'Aquin et à S. Bonaventure — il reste que son nom est auréolé de sainteté, que sa doctrine s'est imposée dans l'Ordre Séraphique et très loin au-delà par la vénération sans réserve que lui ont vouée des saints illustres, que son enseignement a été consacré par la bénédiction des Souverains Pontifes et l'autorité de toutes les Universités d'Europe, qu'il a été pendant six siècles le grand témoin de l'Immaculée-Conception (1) et qu'il est encore aujourd'hui l'immortel défenseur de cette thèse, qui après avoir compris toute la profondeur de la théologie de S. Paul, pose le Cœur du Christ en exergue à toute la création et dit le dernier mot de la métaphysique christologique (2). Par suite, celui qui, comme M. Landry, s'attaque systématiquement au nom du B. Duns Scot, se discrédite lui-même dans les milieux scientifiques où la répétition stéréotypée des injures, des erreurs et des préjugés n'a aucune valeur, mais qui ne s'inclinent que devant l'autorité des textes authentiques étudiés objectivement et dans leur milieu historique. Les siècles ont jugé le B. Duns Scot : ils l'ont placé dans la série de ces maîtres qui va de S. Bonaventure et S. Thomas d'Aquin à Suarez et de Bellarmin à Bossuet. Il n'y a que des ignorants volontaires à méconnaître ce jugement et des écrivassiers sans dignité comme sans savoir à vilipender son nom, tout comme n'importe lequel autre des maîtres authentiques de la pensée catholique.

Les faits sont là pour justifier pleinement toutes et chacune de

(1) H. Holzapfel, *Bibliotheca Franciscana de Im. Conceptione B. M. V.*, Quaracchi 1904, 108 pp.

(2) A ce sujet, il importe de signaler entr'autres, le très bel ouvrage du R. P. Chrysostome, O.F.M., *Le motif de l'Incarnation et les principaux thomistes contemporains*, Tours 1921, 453 pp. Puisse ce livre — comme aussi celui du R. P. Jean-Baptiste, O. M. C., — susciter dans l'Ordre Franciscain comme au dehors, dans les nombreux milieux où la thèse de Duns Scot a pénétré, le même enthousiasme et la même activité théologique que la parole du Docteur Marial souleva jadis à Paris et à Oxford lorsqu'il vint défendre le dogme de la Conception sans tache. Si l'Ecole Franciscaine sait méditer toujours plus profondément la théologie de S. Paul, les spéculations de S. Cyrille d'Alexandrie, les vues profondes de S. François de Sales et de S. Bernardin de Sienne, il n'y a guère de doute sur l'issue, comme le disait Mgr Bonomelli : « Cette opinion gagne tous les jours du terrain et il viendra peut-être un jour où l'Ecole Scotiste qui a triomphé de l'Ecole Thomiste au sujet de l'Immaculée-Conception de Marie, aura aussi la victoire sur cette question qui sourit merveilleusement ».

mes affirmations à l'endroit du B. Duns Scot. Les monuments de son culte, recueillis et publiés par l'Ordre des Mineurs (1), établissent qu'à toutes les époques et dans plusieurs pays la mémoire de Duns Scot a été vénérée à l'égal de celle des serviteurs de Dieu et qu'il a joui d'un culte dans maints endroits où un autel s'est élevé en l'honneur de l'Immaculée-Conception. M. Landry n'a qu'à les lire pour mesurer d'un premier coup d'œil la suprême inconvenance de ses paroles.

Non moins que la piété populaire, la sainteté héroïque a jugé le B. Duns Scot et s'est inclinée respectueusement devant sa mémoire. Le mouvement scotiste, en effet, — qu'on le veuille ou non, peu importe, car la négation ne supprime ni les faits ni l'histoire — doit son origine à un motif des plus élevés et son développement à l'influence d'une pléiade de saints dont l'action profonde n'a pas échappé à l'attention d'éminents écrivains comme Pastor, Héfélé et Georges Goyau. Ce fut la défense de l'Immaculée-Conception qui le provoqua dès le XIV[e] siècle. Toutefois il importe extrêmement de le remarquer : la prééminence de la pensée du B. Duns Scot dans le mouvement intellectuel du moyen-âge ne fut pas admise, au XIV[e] siècle, au degré où on le croit habituellement. L'influence du terminisme, comme l'a remarqué S. E. le Cardinal Franz Ehrle, S. J., fut profonde dans tous les milieux (2) et c'est plutôt au mouvement nominaliste qu'appartiennent les meilleurs théologiens de cette époque, chez les Mineurs, Pierre Auriol, Guillaume d'Ocham, Adam Woodham, Guillaume Farinier et

(1) *De Vita B. Joannis Duns Scoti Doctoris Im. Conc., Ordinis Minorum, ab omni tempore Sancti et Beati titulo nuncupati nec non de ejus cultu immemorabili antiquissimo et extensissimo,* Rome 1905, 468 pp.; Cyro a Pesauro, O. F. M., *Nolana seu Ordinis Minorum. Articuli exhibiti ad processum additionalem instituendum pro confirmatione cultus ab immemorabili tempore praestiti Ven. Servo Dei Joanni Duns Scoto,* Rome 1905, 110 pp.; *Monumenta cultus immemorabilis publici et ecclesiastici, antiquissimi et extensissimi, quibus fulcitur causa servi Dei Joannis Duns Scoti,* Rome 1907, 55 pp.

(2) *Grunsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit,* I Reihe, n. 6), Fribourg 1918, 13 : *Dieser Mangel einer strengeren Bindung bewirkte naturgemäss, das der «Zeitgeist» des Jahrhunderts in allen Orden und Schulen leichter Eingang fand und sich in ihnen so festsetzte, dass er unter dem Namen des Nominalismus dem scholastischen Schulbetrieb des 14 und 16 Jahrhunderts sein besonderes Gepräge gab, dessen Geschichte erst noch auf Grund des handschriftlichen Materials zu schreiben ist.* — M. Michalski, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV[e] siècle,* Cracovie 1921. Quant à Guillaume Farinier, j'espère faire connaître bientôt ses *Quaestiones de ente,* d'après le cod. G. 7. 484 de la Bibliothèque Nationale de Florence. — Ocham et Auriol furent toutefois vivement combattus par deux maîtres franciscains d'Oxford, Jean de Reading et Gauthier de Catton.

Pierre de Candie (Alexandre V). Mais lorsque vint l'heure où l'Ordre Franciscain voulut retourner à l'idéal de S. François et de S. Bonaventure, ce même mouvement de sainteté et de science, sans négliger le Séraphique Docteur, Alexandre de Alès, Olivi et Richard de Médiavilla, mit définitivement le B. Duns Scot à la tête de l'Ecole Franciscaine. S. Jean de Capistran l'appelle tout simplement le docteur officiel des Mineurs : *doctor fratrum minorum* (1) ; il a ses écrits à son usage personnel, il le cite dans son traité inédit *De Sanguine Christi* et dans ses autres ouvrages (2). S. Bernardin de Sienne défend les deux thèses de l'Immaculée-Conception et de la Royauté du Christ. Il reproduit presque littéralement le prologue de l'*Opus Oxoniense* dans un de ses sermons ; sa théologie pénitentielle s'inspire largement des doctrines particulières du B. Duns Scot. Bien plus, ses ouvrages classiques sur les grands problèmes économiques, *De usura*, *De restitutione*, reposent, en définitive, sur le quatrième livre du *Commentaire d'Oxford*, si bien que le mouvement du catholicisme social au XV^e^ siècle, dont S. Bernardin de Sienne fut l'âme, est comme une efflorаison des théories économiques du Docteur Marial (3). L'émule de ces grands héros de la sainteté,

(1) S. Jean de Capistran, *Sermones XLIV Vratislaviae habiti A. D. MCCCCLIII*, édition Eug. Jacob, dans *Johannes von Capistrano*, IV Teil, Breslau 1911, Sermo XIX, p. 73, 117; cfr. 50, 179, 182, 183; *ibid.* III Teil, Breslau 1907, 169-171, etc. *Speculum clericorum; de Papae et concilii sive ecclesiae auctoritate*, Venise 1580, 14-16, accepte la théologie du *Doctor subtilis magister Jo. Scotus* sur le Sacrement de l'Ordre et l'Episcopat.

(2) Le cod. XLIV de la bibliothèque de Capistrano contient du fol. 92a-139b les *Questiones logicales edite a fratre Johanne Scoti ordinis minorum* et porte au fol. 1a la note autographe du Saint : *ad usum fratris Johannis de Capistrano*. — Le cod. III de la même bibliothèque est le traité autographe de S. Jean de Capistran *De Sanguine Christi*. Dans les chap. 16, 17, 18, 38, se trouvent de longs extraits de Duns Scot. *Op. Ox.* III, dist. 38, cfr. fol. 21a-37b. Dans le même manuscrit 19a-20b se trouve aussi une brève question *De Conceptione B. M. V.* où le Saint défend la pieuse opinion. Cfr. le savant article de A. Chiappini O. F. M., *Reliquie letterarie Capestranesi*, dans le *Bulletino della Regia Deputazione Abruzzese di Storia Patria*. Série III, An. IX. 1918-9, 51, 125.

(3) *Opera omnia* éd. La Haye, Venise 1745, Serm. IV, *De B. M. V. Conceptione* IV, 82-90 ; *Quadrag. de christ. relig.* Serm. LIV, *de Universali regno et dominio Jesu Christi*, vol. I. 283-287 ; ibid. Serm. I, *de fidei christianae firmitate*, vol. I. 3-8, cfr. *Opus Ox. Prol.* q. II, n. 3. ss. VIII, 76. — *Quadrag. de Evangelio aeterno* (Vol. II), Serm. IX, 62 ; Serm. XVI, 96 ; Serm. XXVII, *De confessione* 148, 149, 152, 155 ; Serm. XXXII, *De origine dominiorum*. Tout le sermon est *secundum Scotum*. Cela nous dispense bien de réfuter toutes les étrangetés que M. Landry a écrites à ce sujet. — Serm. XXXII, *De Mercatoribus*, 188, 190, 191. De même, ce sermon sur les échanges et la vente des valeurs économiques est d'après Duns Scot et ses disciples ; Serm. XXXIV, *De Venditione* 197, 201 ; le Saint y cite aussi François de Meyronnes et Landulphe de Caraccioli ; Serm. XXXV, *De Pretio*, 203, 204, 206 ;

S. Jacques de la Marche ne pense pas autrement qu'eux : les écrits de Duns Scot sont parmi les précieux manuscrits qu'il a recueillis dans sa bibliothèque de Monteprandone. Lui aussi se réclame fréquemment de son autorité (1). Après eux, d'innombrables figures auréolées de sainteté marchent à la suite du B. Duns Scot : tels les Bienheureux Ange de Clavasio (2) et Gabriel Maria — ce dernier appelle le docteur franciscain *theologorum Princeps* (3) — les Vénérables Ange del Paz (4) et

Serm. XXXVI, *De Usura* 209; Serm. XXXVI, *De Mutuo* 213-215; Serm. XXXVIII, 221; Serm. XXXIX, 229; Serm. XLI, 241, 243-44; Serm. XLII, 253, 255; Serm. XLIII, art. I, chap. IV, 404, défend avec Duns Scot la valeur de la satisfaction faite en état de faute. — Dans le *Quadrag. de Christ. Relig.* (vol. I) à noter le Serm. XXXIII, *De Restitutione* 143-145; *De Restitutoribus* 147, 151; le Serm. XXXV, 152 ss. est fait d'après les théologiens scotistes. Sur le même sujet, Serm. XXXVI, 159, 160-1, 163; Serm. XXXVII, 165-171, d'après Duns Scot et ses disciples, et Serm. XXXVIII, 172 ss. etc. Dans toutes ces pages S. Bernardin de Sienne consacre l'enseignement social de Duns Scot tout comme l'ensemble de sa théologie pénitentielle. Il a été suivi par ses disciples comme le Vén. Barthélemy de Milan, dans son *Interrogatorium seu confessionale* (s. d. Cfr. Hain, n. 24881) où le nom et les doctrines du B. Duns Scot se rencontrent à presque toutes les pages.

(1) M. Crivellucci, *I codici della libreria da S. Giacomo della Marca*, Livourne 1889, 105-106; son traité *De Sanguine Christi* s'appuie aussi sur la doctrine de Duns Scot, cfr. P. Minges O. F. M., *Zum Wiederaufblühen des Skotismus*, dans les *Franziskanische Studien*, 1914, I Jhrg., Heft 2, 142.

(2) *Summa Angelica*, Venise 1492. Dans cet ouvrage qui était le manuel de Théologie morale le plus répandu à la fin du XV^e^ siècle, et que Luther devait jeter au feu avec les Décrétales, les *sed ego dico cum Scoto, sed tu tene cum Scoto* se trouvent à presque tous les chapitres. Cfr. 26r, 27v, 29v, 30r, 33r, 67r, 68v-71v. (Confession); 78v, 79v, 80v, 81r, 107r, 107v; 134v, 140r. (Eucharistie), 141r, (Forme de l'Eucharistie), 142v, 198r. (Identité de la grâce et de la charité), 221v, 229v, 266r, 322v, 339v. (Messe). 340v, 341r, 342r, 344v, 351r, 336v, 382r, 384r, 391v, 401v etc. Il y a encore une vingtaine d'autres passages à signaler : l'écrit est d'un scotisme intégral.

(3) Cfr. sa Somme de Théologie morale, intitulée *Lunete Confessorum*, conservée dans le Cod. 257, fol. 54v, de la bibliothèque de Toulouse.

(4) *Comment. in Lucam*, éd. Wadding., Rome 1628, 2 vol. — Sans parler de l'*Enchiridion divinae scolasticae theologiae* où les principales thèses de Duns Scot sont défendues, les œuvres exégétiques de cet illustre serviteur de Dieu, cfr. *Vita del Ven. Angelo del Pas*, par le P. Ant. Maria de Vicenza, Rome 1867, sont aussi à consulter pour voir combien profondément la pensée de Duns Scot a inspiré la théologie des personnages les plus célèbres par leur sainteté dans l'Ordre Franciscain. Entre beaucoup d'autres passages, je signale, vol. IV, 98 (la distinction formelle), 117, 132, 236-7, (le défend contre Denys le Chartreux : *Caeterum, o Dionysi, oportebat te diligentius locum a Scoto citatum perpendere* etc.) 307, 319, 362, 445 (Im. Concept.), 458, 524, 530, 547 (toute grâce vient du Christ), 559, 563, 564 (Forme de l'Eucharistie : *Mihi placet Scotus qui consuluit ut nemo litem definiat sed ecclesiam sequatur quae formam ut a Christo per Apostolos acceptam tradit.)*, 670 (pluralité des formes); cfr. aussi 12, (prédestination) 36, 42-43. (Défend Duns Scot au sujet du *lumen gloriae)* etc.; — Vol. III, je ne signale que deux textes : *Scotus ponit sufficere communem influentiam. Respondeo, nonnulli non intelligentes Scotum arbitrantur*

Barthélémy de Milan, ces deux illustres serviteurs de Dieu, les cardinaux Elie de Bourdeille (1) et Ximenès (2), et d'autres figures non moins glorieuses, comme les B. Amédée de Sylva, Michel de Carcano, Bernardin de Feltre, Humble de Bisignano, Lopez de Quesada et, au XVIII[e] siècle, S. Léonard de Port-Maurice (3). Même en dehors de l'Ordre Franciscain,

psum Pelagio quoquomodo adhaerere ; sed sciant, quaeso, Scotum loqui de peccatore fideli, praesupposita fide quae est gratia praeveniens et per peccatum non deperditur ex toto sed infirmatur dumtaxat, ut declarat Augustinus. Dicit ergo Scotus quod peccator fidelis, ex fide infirma, mediante auxilio Dei ad bonum, quod est communis influentia ad bonum, potest producere aliqua bona opera quae non sunt meritoria sed dispositiva ad gratiam gratum facientem tanquam fructus fidei (708). Au sujet du motif de l'Incarnation, il pense comme S. François de Sales (541-542) : *Annon Incarnatio Verbi finis est et sabbatum Dei? Id Athanasius, Justinus Martyr, Cyrillus Alexandrinus, id Hilarius, Gregorius, Augustinus, id tum Graeci tum Latini affirmant, Scriptura suadet et ratio quam Scotus eleganter protulit, ab agente ordinate concludens, etiam non peccante Adam, Incarnationem Verbi futuram,* etc.

(1) M. le D[r] Poüan, *Le Saint Cardinal Elie de Bourdeille :* mémoire historique, Neuville-sous-Montreuil 1900; vol. II, Preuves et éclaircissements l. c. 1897, 95. Dans sa défense de Ste Jeanne d'Arc « le maître des Sentences, S. Thomas, Alexandre de Halès, Duns Scot, les deux moines de St-Victor, vingt autres, lui fournissent tour à tour leurs témoignages ou leurs arguments ».

(2) A lire le P. Dom. de Caylus O. M. C., *Ximenès, créateur du mouvement théologique Espagnol,*dans les *Etudes Franciscaines* XIX, 1908, 449-459, 640-650, XX 41-55.

(3) Amédée de Sylva, *Raptus in Apocalypsim,* Ms. du XV[e] siècle à la Bibl. Nat. de Florence, *Conv. Sopp.* A 6, 1275. L'ouvrage, fol. 28-32 surtout, est un brillant exposé de la théologie de Duns Scot sur le Verbe Incarné, la S. Vierge et les Anges. Ce vénérable auteur, confesseur de Sixte IV, montre le docteur franciscain dans la gloire céleste, avec au front le diadème des Bienheureux et la couronne des Docteurs ; cfr. Bertoni, l. c. 78-79. — Sur le B. Michel de Carcano, cfr. Sevesi dans l'*Arch. Franc. Hist.* 1911, IV, 470-471 ; *Quadragesimale* édit. conservée à Florence, Bibl. Nat. Magl. F. 67; serm. XI, de Im. Concept. fol. 11-13; serm. VIII, fol. 14-25; serm. XXI, fol. 34-36 ; serm. XXIV, fol. 42 ; serm. LVIII, fol. 123 ; serm. LXXXVII, fol. 194; etc. — Bernardin de Feltre, *Predica,* Florence, *Conv. Sopp.* F. 7, 486, fol. 9r ; cfr. Merli, *Vita del B. Bern. da Feltre,* Pavie 1818, 36-39, 85. — Le B. H. de Bisignano, beatifié par Léon XIII, avait un culte spécial pour D. S. Cfr. Ant. M. da Vicenza, *Vita del B. Umile da Bisignano,* Monza 1881, 29-30, 80-82. — Sur le Vén. Lopez de Quesada, martyr (au Japon en 1634), cfr. P. Antonio Martin, O. F. M., *Apuntes Bio-bibliograficos sobra los Religiosos escritores de la Provincia de Cartagena,* Murcia 1920, 59-70. Cet apôtre a écrit une *Expositio in Logicam aliosque Aristotelis libros, juxta Ven. Doctoris subtilis Joan. Dunsii Scoti,* 221 pp. L'autographe est conservé aux archives provinciales des Frères Mineurs de Carthagène. — S. Léonard de Port-Maurice parle de Duns Scot dans les termes suivants, dans son *Sermon sur l'Annonciation, Opere complete,* Venise, 1868, 111, 392. « *Ne parlo qui solamente de cio che ne hanno scritto i maggiori padri e dottori di santa chiesa con tutti i piu celebri maestri che abbiamo nella sacra teologia, fra i quali credo io che con tutta ragione possa dichiararsi per il piu benemerito il mio sottilisimo Scoto che con lume particolarissimo del cielo, pose in chiaro l'alto mistero della Immacolata Concezione, per cui difesa noi tutti seguaci di si gran maestro siamo pronti a dare sungue,*

c'est bien la psychologie volontariste du Docteur Marial et ses contemplations du Verbe Incarné qui règnent dans le *Traité de l'Amour de Dieu* de S. François de Sales (1) et inspirent la mystique française de Mgr Gay (2). Voilà le jugement de la sainteté.

La science n'a pas apprécié autrement le B. Duns Scot. Son école a joué un rôle non moins glorieux que celle de S. Thomas d'Aquin dans le mouvement scientifique du XIV^e^ et du XV^e^ siècle (3), au concile de Trente (4), dans la lutte contre le Protestantisme (5), le Baianisme (6) et le Jansénisme (7). Elle a la gloire non partagée d'avoir fait triompher l'Immaculée-Conception. Ses disciples ne le cèdent pas en nombre aux écoles rivales : *Scoti schola numerosior est aliis simul sumptis*, disait au XVII^e^ siècle, un professeur de Louvain, le cistercien Caramuel (8). Dans toutes les Universités d'Europe, la chaire

onore et vita. » Ailleurs, l. c. p. 24, il dit : « *Misura chi puo tra dottori, l'inarrivabile sottigliezza d'un Agostino, la vasta erudizione d'un Girolamo, la vittoriosa facondia d'un Ambrogio..., la limpidissima profundita d'un Tommaso, la sottigliezza impercettibile del mio Scoto, etc.* » Quant à la glorieuse action de S. Léonard en faveur de la définition de l'Immaculée-Conception, il suffit de consulter ses écrits, l. c. IV, 481, 483. 528, et les belles pages du R. P. Bachelet, S. J., art. *Immaculée-Conception*, dans le *Dict. de Théol. Cath.* 1922, fasc. LV, col. 1186-1187.

(1) *Livre* I, chap. I; *livre* II, chap. IV.

(2) G. Goyau, *Hist. relig. de la nation Française*, Paris 1922, 492, 596 : « Grâce à Adolphe Gay, Duns Scot, l'ancien universitaire parisien, et Pierre de Bérulle, le méditatif fondateur de l'Oratoire, régnaient encore, par la vie posthume de leurs doctrines et de leurs âmes, sur la mystique française du XIX^e^ siècle » etc.

(3) Pierre Duhem, *Le mouvement absolu et le mouvement relatif*, Montligeon 1909.

(4) Joseph Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, Paderborn 1909, 57-61, cfr. 42, 47-48, 55.

(5) P. Minges O. F. M., *Zum Wiederaufblühen des Skotismus*, l. c. 144; Wadding, *Annales Ord. Min. ad. an.* 1520, *n.* XXVI (XVI 104); *ad. an.* 1521, *n.* VIII (XVI 121); Holzapfel, *Manuale Hist. Ord. Frat. Min.*, Fribourg 1909, 415-439. A cette époque, comme il résulte du bref d'Alexandre VI (1501) confirmant les *constitutions générales*, Duns Scot était le docteur officiel; cfr. P. Fernandez Garcia, *Vita B. J. Duns Scoti, n.* 48 dans son édit. du *De Rerum Principio*, Quaracchi 1909, LXIII.

(6) Servais Dirks, *Hist. littér. et bibliograph. des Frères Mineurs en Belgique*, Anvers 1885, 74-76.

(7) Il suffit de nommer ici Mathias Hauzeur, cfr. Servais Dirks, l. c. 246-256. Son grand ouvrage *Anatomiae S. Augustini*, 1653, 2 vol., immortalise son nom : « Déjà aux dernières pages de ses *Exorcismes catholiques* le P. Hauzeur promit de ressusciter S. Augustin et de le faire comparaître à la barre de l'opinion publique comme témoin de la vérité de la doctrine catholique toute entière. Il remplit sa promesse par une analyse complète des œuvres du S. Docteur d'après l'ordre marqué dans les deux livres des Rétractations. Cet ouvrage est un vrai prodige de science, d'érudition et de méthode ».

(8) Pour l'histoire de l'Ecole Scotiste, à consulter : P. Dominique de Caylus O.M.C..

du B. Duns Scot s'est élevée à côté de celles de S. Thomas d'Aquin ou de S. Bonaventure. En Italie, Mastrius de Meldula nous apprend qu'il y en avait à Rome, Pérouse, Padoue, Pavie, Pise, Turin, Ferrare et Bologne (1). Elles se trouvent à Vienne (2), Prague, Tubingue (3), Wittemberg (4), Francfort (5),

Merveilleux épanouissements de l'Ecole Scotiste, art. des *Etudes Franciscaines* XXIV 1910, 5-11, 493-502, XXV 1911, 35-47, 300-317, 627-645, XXVI 1911, 276-288. Après cette très importante contribution cfr. P. Bertoni O. F. M., *Le B. Duns Scot, sa vie, sa doctrine, ses disciples*, Levanto 1917, 433-580; P. Minges O. F. M., *Die skotistische Literatur des XX Jahrhunderts* dans les *Franziskanische Studien*, Münster 1917, 4 Jhrg., Heft I, 49-67; Heft II, 177-198. P. Goyena, S. J., *Las escuelas teologicas espanolas* dans la revue *Razon y Fe*, Madrid, 1923, vol. 65, p. 57-64; A. Lopez, O. F. M., *Bibliographia*, dans l'*Archivo Ibero-Americano*, Madrid, 1920, an. VII, 305-312. « Jean Poncius, si compétent en cette matière, dit le P. Dominique, constate le même fait dans le prologue de son grand cours de théologie scolastique, Frédéric Stummel dans son ouvrage sur la distinction formelle, écrit à son tour : *schola Scoti, sive professorum numerum sive qualitatem spectes, nulli secunda* » l. c. 7. Un grand évêque et un grand théologien, Herincx, cfr. Dirks, l. c. écrit dans la préface de sa *Summa theologica*[3], Anvers 1704, vol. I, p. 6 : *ex decursu equidem operis patebit quam sana, quam communis sit doctrina Scotistarum et quidem in scholis longe communior quam ea quae vulgo Thomistarum appellatur*, cfr. De Lorte, *Mappa Subtilis*, éd. Paolini, 227-31. Sans insister davantage, on trouvera ces paroles suffisamment justifiées, si l'on tient compte du fait que l'Ecole du B. Duns Scot a donné à la théologie Mastrius, Macédo, Hérincx et Frassen, à la philosophie Faber, à la controverse Kaspar Schatzgeyer et Hauzeur, à l'exégèse le Vén. Ange del Paz, à la mystique Ossuna et Brancatus de Laurea, à la morale Sporer et Elbel, au droit canon Reiffenstuel, au concile de Trente Vega et Musso, à l'histoire du mouvement théologique espagnol et de la critique biblique Ximenès, et à l'histoire du dogme de l'Immaculée Conception, Sixte IV.

(1) *Cursus Philosophicus*, Venise, 1688, *Prolog. de Doctrina Scoti*. Vol. I. p. 2. Wadding, *Annales Ord. Min. ad an.* 1308, n. LII (VI, 127); sur les Franciscains et l'Université de Pavie cfr., A. F. H. 1920, XIII, 618; La *Mappa Subtilis*, l. c. 275, nous apprend qu'il y avait deux chaires, de même qu'à Padoue.

(2) Mastrius, l. c.; de même à Naples, cfr. Goyena, l. c. 62.

(3) Ueberwegs-Baumgartner, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*[10], 1915, 633-634; H. Hermelink, *Die Theol. Fakultät in Tubingen*, Tubingue 1906, 137. Le meilleur scotiste de l'Université de Tubingue est le célèbre Paul Scriptor; cfr. Hurter, *Nomenclat. litter.*[2] Vol. II, 1101.

(4) Les écrits de Pierre Tataret sont à la base de l'enseignement de la Faculté de Philosophie, cfr. Hurter, l. c. 996. L'enseignement de Louis Hennig O. F. M., provincial de la Saxe, y jeta un vif éclat; cfr. P. Ferdinand Doelle, O. F. M., *Die Observanzbewegung in der sächsischen Franziskanerprovinz*, Münster 1918, 254, n. 3; *Reformtätigkeit des Provinzials Ludwig Hennig in der sächsischen Franziskanerprovinz*, Münster 1915, p. I.

(5) F. Doelle, *Die Observanzbewegung* etc. 137, note 2. En février 1513, Gérard Funck y enseigne Duns Scot : *Er promovierte in Bologna zum Doktor der Theologie. Im Februar 1513, liess er sich in Frankfurt A. O. immatrikulieren und las in diesem Semester an der Universität uber Scotus. Die Studienordnung aus dem Jahre 1512 hat den Eintrag : D. P. Gerardus Funck Kyricensis sacre theologie professor Bononiensis, in scripto primo Scoti, hora sexta.*

Ingolstadt (1),Cracovie (2), Mayence, Cologne (3), Louvain(4), Angers (5), Toulouse (6) et Paris (7). A Oxford, comme à Cambridge, le B. Duns Scot est à peu près le seul docteur écouté : du moins Cromwell et ses agents voient en lui le grand rempart du catholicisme, dans l'ordre intellectuel, qu'il faut d'abord renverser (8). Les chaires du B. Duns Scot sont surtout en honneur dans la catholique Espagne. Il y en eut à Lérida, Valence (9), Saragosse, Majorca, Seville, Huesca, Madrid (10), Valladolid, Cervera (11) et dans les trois grandes Universités qui ont fait la gloire de l'Espagne catholique :

(1) Ueberwegs-Baumgartner, l. c. cfr : Dr Nikolaus Paulus, *Kaspar Schatzgeyer*. Fribourg 1898, 7, 22-23, 24; 53, note 2, 117, note 2.

(2) R. P. Bertoni, l. c 468; *Mappa Subtilis*, l. c. 275. Il y avait deux chaires.

(3) René de Nantes O. M. C., *S. Bonaventure et Duns Scot*, art. des *Etudes Franciscaines*, 1902, VII, 166. — A Mayence, Etienne Brulefer expliqua S. Bonaventure mais en montrant son accord avec Duns Scot. — L'on sait *quo fraterne charitatis fervore Subtilissimi Scoti in sententias scripta luculentissima interpretatione in Parisiorum Universitate elucidaverit*, Prologue de ses *Reportata in S. Bonav.* Bâle 1501. — Prosper de Martigné O. M. C. *La Scolastique et les traditions franciscaines*, Paris 1888, 13; *Mappa Subtilis*, l. c. 273.

(4) H. de Jongh, *La faculté de théologie à l'Université de Louvain*, dansla *Revue d'Hist. ecclés.*, 1910, XI, 306-307; *Mappa Subtilis*, l. c. 275.

(5) Ubald d'Alençon, O. M. C., *Les Frères Mineurs et l'Université d'Angers*, dans les *Etudes Franciscaines*, 1901, VI, 63-64.

(6) Bertoni, l. c. 468; *Mappa Subtilis*, l. c. 275. Un nombre considérable de thèses *ad mentem Scoti*, présentées à cette Université, sont conservées manuscrites.

(7) Mastrius, l. c. Wadding, *Annales Ord. min.* ad an. 1308, n. LII (VI. 127); *Mappa Subtilis*, l. c. 272-3.

(8) Parkinson, *Collectanea Anglo-Minoritica*, Londres 1726, 247-8. Je reviendrai longuement sur ce point dans la suite.

(9) Le célèbre scotiste Jean Anglès y enseigna longtemps, cfr. *Sbaralea, Supplem. ad Scriptores*, Rome 1806, 471.

(10) Jean de S. Antoine, *Bibliotheca Franciscana*, Madrid 1732, vol. II, 155; et surtout la *Mappa Subtilis*, l. c. 274-5; Cornejo, *Chronica Seraphica*, Madrid 1606, III 374-375.

(11) P. Atanasio Lopez, dans l'*Archivo-Ibero Americano*, Madrid 1921, janv.-févr., an. VIII, n. XLIII, p. 116, à propos de la *Historia de la Universitad de Valladolid* de Calixto Valverde y Valverde : *En la Universitad de Valladolid, en el áno de 1715, el Ilmo Sr. D. Manuel Navarrete Ladron de Guevara, arzobispo de Burgos, fundo una catedra de Theologia del Sutil Doctor Escoto, la que doto con tres mil ducados de principal. En 1743 la religion de San Francisco fundo, con cierta limosna que le dio un devoto, dos cathedras del mismo Sutil Doctor Escoto, una de Prima y otra de Visperas, para que las leyesen y regentasen los Religiosos de la regular observancia de San Francisco de la Provincia de la Concepcion, que habian de ser moradores y residir en el convento de dicha ciudad. Fue Catedratico de Escoto por los anos de 1747 et Maestro Fr. Juan Manuel de Espirdo, carmelita calzado. En el ano de 1737, a petition del General de la Orden de San Francisco se trato sobre la alternativa de la Escuela Escotista con la Tomista y Jesuita, en la Universidad de Valladolid*. Cfr. Goyena, l. c. 59.

Salamanque, Coïmbre et Alcala (1). Dans cette dernière, Ximenès réserva même la première chaire au Docteur Marial. « Il manifestait ainsi ses convictions personnelles et montrait ses préférences pour les théories du Docteur subtil. L'école de Duns Scot est justement fière de compter un tel homme parmi ses admirateurs et elle se sent encore plus honorée d'avoir mérité la première place dans la pensée de ce grand génie que d'avoir possédé la première chaire de l'Université » (2). Dans l'Amérique Latine, Mexico, Lima, Guatemala, eurent aussi des chaires scotistes (3). En définitive, il n'y eut guère de centres intellectuels où la pensée de Duns Scot n'ait exercé une profonde influence (4) ; on la rencontre à l'Université de St-André en Ecosse et jusqu'à Kiev en Russie (5). Ce jugement de la science est non moins éclatant que celui de la sainteté.

(1) Wadding, l. c. *Peculiares habet professores et sectatores in academiis Doctor Angelicus, suos et habet Doctor Subtilis : ex peculiari docetur cathedra D. Thomae, ex altera Scoti doctrina. Ad tres nobilissimas in Hispania accessi universitates, Conimbricensem, Salamanticensem, Complutensem ; in unaquaque harum vidi instituta subsellia et destinatos magistros pro Scoti disciplina tradenda... Eo etiam habetur in pretio, ut dignitate, stipendio, aut horae commoditate multis in locis non cedat ejus cathedra illi quae sancti Thomae retinet nomen. In Conimbricensi etenim Academia, aequalis sunt stipendii et auctoritatis ; in Salamanticensi haud minoris emolumenti quae Scoti est ; et magno conatu ad illam adspirant doctissimi illius academiae magistri ; in Complutensi, omnium primariam Scotus obtinuit. Ultra haec stricte cavit universitas Salamanticensis ne Scoti cathedra professor aliam quam Scoti discipulis tradat doctrinam, neque eam summatim aut per conclusiones dumtaxat comprehendat sed clare mentem ejus et textum largius exponat.* — Wadding, l. c. n. LIV-LVI (VI 128-129), *Mappa Subtilis*, l. c. 273-274.

(2) Wadding, l. c. Dominique de Caylus, O. M. C., l. c. *Ximenès* etc. 42-43.

(3) Jean de S. Antoine, l. c. 155 ; Goyena, l. c.

(4) Parmi ces centres, l'histoire ne peut oublier le collège St-Isidore fondé à Rome par Wadding. Cfr. François Harold, *Lucae Waddingi Vita*, dans son *Epitome Annalium Ord. Min.*, Rome 1672, vol. I, 36-55. — Wadding, Antoine Hicquey et Jean Ponce étaient de grands savants ; ils travaillaient à Rome entourés de l'estime des Souverains Pontifes et des Cardinanx. L'influence de Duns Scot a été profonde chez les Servites : cfr. Sbaralea, *Supplem. ad Scriptores*, Rome 1806, 413 ; et chez les Augustins : cfr. les nombreux documents de la *Mappa Subtilis*, 335-342 ; Michel Oyer, *Oratio de sanctitate vitae et divina sapientia Duns Scoti*, dans les *Acta Ord. Min.*, XXV 1906, 382-398 ; deux Augustins, Thomas Planket et Paulin Berti, furent parmi les premiers éditeurs de Duns Scot, cfr. Dom. de Caylus, l. c. *Merveilleux Epanouissement*, etc., l. c. 36, et XXVI, 1911, 287-288. Quant aux écrivains de la Compagnie de Jésus, la philosophie et la théologie d'un Suarez et d'un Bellarmin doit beaucoup à l'Ecole Franciscaine, sans entrer ici dans des précisions qui appartiennent à des plumes plus autorisées. C'est le sentiment de M. le Dr Mausbach, *Kirchenlexicon*^{2} XI 1703, du P. Dominique de Caylus, l. c. 285, du P. Minges, O. F. M., *Zum Wiederaufblühen* etc. 158-9 ; *Suarez und Duns Skotus* art. de la *Phil. Jahrb.*, 32 Jahrg., Heft IV, 334-340 ; à lire aussi les textes recueillis par la *Mappa Subtilis*, l. c. 352-357.

(5) Jean Major — recteur de l'Université — édita les *Reportata* de Duns Scot ; cfr.

La suprême autorité de l'Eglise a approuvé formellement l'enseignement du B. Duns Scot et cela d'une double manière — sans parler ici de l'éclat incomparable qui rejaillit sur l'Ecole Franciscaine du fait que l'Eglise a défini le dogme de l'Immaculée-Conception. Elle a d'abord sanctionné l'érection des chaires où Duns Scot a été enseigné. De plus, le même jugement du Siège Apostolique a toujours été maintenu dans un grand nombre de Bulles, adressées à l'Ordre Séraphique et ayant trait à l'organisation des études. On peut voir la série de ces documents qui vont d'Alexandre VI à Pie X, dans la *Vita B. J. Duns Scoti* du R. P. Fernandez Garcia (1). Plusieurs de ces approbations sont d'une exceptionnelle importance, telles par exemple, celles d'Urbain VIII et d'Innocent X, car il était

Hurter, *Nomenclat. Litt.*2 II, 1218-9. — A Kiev, la doctrine de l'Im. Conception fut admise au XVII^e^ et XVIII^e^ siècle sous l'influence du Docteur Marial; Palmieri, *Theolog. Dogm. Orthodoxa*, Florence 1911, vol. I, 153-156. L'influence de Duns Scot s'exerça aussi à l'Université de Corduba (Argentine) fondée par l'évêque franciscain Fernando de Trejo; cfr. Jose Maria Ligueno, *Fray Fernando de Trejo y Sanebria, fundador de la Universitad*, Corduba 1916-1917, 2 vol., 396 pp., 455 pp.

(1) Si M. Landry ignore ce que « l'Eglise Romaine si puissante au moyen-âge » (353) a fait pour le B. Duns Scot, il est possible de le renseigner, lui et certains autres milieux qui agitent parfois devant de jeunes auditoires le fantôme de la sourde hostilité gardée par les Souverains Pontifes à l'endroit de la personne et de la doctrine du B. Duns Scot. — 1) La 4^e^ reconnaissance des reliques du B. Duns Scot a été faite par le cardinal Chigi, qui *lorsqu'il fut Pape* sous le nom d'Alexandre VII, communiqua lui-même à François Harold, O. F. M., la copie de l'acte officiel, F. Harold, *Epitome annalium ordinis Minorum*, ad. an. 1308, Rome 1672, vol. I, 611-614. 2). Les Souverains Pontifes ont accepté la dédicace d'ouvrages scotistes : e. g. le futur Sixte IV dédie à Paul II son opuscule *De sanguine Christi*, le cardinal Sarnano, son ouvrage *Conciliatio dilucida om. controv. inter S. Thomam et B. Scotum*, Rome 1589, à Sixte-Quint, et François de Varèse son *Promptuarium scoticum* à Alexandre VIII, cfr. Déodat de Basly, *Capitalia Scoti*, Le Havre 1911, vol. II, XLVI, etc. 3) Le pape Sixte IV, a approuvé l'insertion du nom du Docteur Marial dans le premier office de l'Immaculée-Conception. 4) Benoît XIII approuva l'érection de la chaire de Duns Scot à Salamanque, au témoignage de Bannez, O. P. : *Summus Pontifex Benedictus XIII primus instituit theologiae cathedras, et jussit ut praeter 25 cathedras, quas hodie in hac Universitate appellamus de proprietate, essent aliae duae, altera quae Divi Thomae diceretur et in conventu sancti Stephani per Fratres Praedicatores legeretur, altera Scoti legenda per Fratres Minores in conventu Sancti Francisci*, cfr. 2a 2ae q. I. art. 7; Alexandre VII et Jules II approuvèrent les statuts d'Alcala où Duns Scot avait la première chaire, cfr. Hefele, *Der Cardinal Ximenes*, Tubingue 1851, 102. 5) Dans son ouvrage *De sanguine Christi* imprimé à Rome en 1471, la première année de son pontificat, Sixte IV écrit, fol. 115r : *Doctor subtilis Joannes Scotus qui theologica adeo subtiliter et bene tractavit ut nil erroneum nunquam in suis scriptis fuerit compertum.* 6) Depuis 1501 au moins jusqu'à Benoît XV, les Souverains Pontifes ont *toujours* approuvé l'enseignement de Duns Scot chez les Frères-Mineurs : tel Alexandre VI (1501). Clément VII (1524), S. Pie V (1568). Urbain VIII (1625, 1628, 1634, 1639), Innocent X (1634), Benoît XIII (1729), Léon XIII, etc., etc.

prescrit aux lecteurs de suivre la doctrine de Duns Scot sous peine de déposition (1). Cette liste d'approbations pontificales est loin d'ailleurs d'être complète. Sans insister d'avantage sur ce point, qu'il suffise de rappeler qu'un pape comme Sixte IV, fut un disciple fervent du B. Duns Scot. Le premier, il autorisa l'office liturgique de la Conception. Il avait, en outre, du Docteur Marial une haute estime, ainsi qu'il est facile d'en juger par la souscription du cod. *Vaticanus lat.* 884. Il s'était fait transcrire les grands ouvrages du B. Duns Scot ; mais, à son élévation aux dignités ecclésiastiques, il les laissa à son neveu, dans le but suivant : *ego frater Franciscus de Ruvere de Saona, theologie magister ac ordinis minorum generalis minister, hunc librum quem ex ellemosinis amicorum conscribi feci, donavi fratri Petro de Ruvere de Saona nepoti meo ut oret pro me Deum ac habilius ad apices theologicos valeat pervenire* (fol. 150r). (2)

Ces simples remarques me permettent de conclure sans plus que M. Landry ne connaissait pas quel est le premier devoir de l'écrivain, en injuriant ainsi sans réserve et d'une façon parfaitement indigne un Docteur authentique de la pensée catholique et l'Ordre Séraphique qui depuis six siècles, avec la haute approbation de l'Eglise, s'est réclamé de son nom. Le premier devoir de l'écrivain surtout lorsqu'il est prêtre, est de ne pas confondre l'œuvre de science avec la littérature en honneur dans les clubs et de ne pas méconnaître les droits de l'honneur, de la dignité et de la justice. S'il oublie ces devoirs, sa propre attitude

(1) *Philosophiae et Theologiae lectores irremissibiliter proprio lectoratu priventur, si directe vel indirecte, voce vel scripto, deflexerint a Scoti doctrina.* — Constitutions du chapitre général de Tolède approuvées par Urbain VIII. Cfr. Fernandez Garcia, l. c. LXVI. C'est de ces approbations pontificales, de celles de S. Pie V et d'Urbain VIII, que se réclament les deux meilleurs scotistes du XVIIe siècle, Faber et Mastrius. *Accedit decretum felicis recordationis Pie V Pontificis optimi maximi qui in Bulla incipiente : Illa nos cura, vulgata Romae an. Dom. 1568, decimo kalendas augusti, pontificatus anno 3, quam pro reformatione religionis nostrae minorum conventualium edidit, in quo praecipitur ut nos doctrinam Scoti sectemur.* cfr. *Disputationes Theologicae* 4, *Prol. éd. 1629.* — Mastrius, *Cursus Philos. In Metaph.* Disp. XII, q. IV, n. 147, vol. V, 264 : *Extra Collegium illud.* (S. Bonav. à Rome), *in quibuscumque aliis Seraphicae Religionis nostrae gymnasiis et collegiis, tum ex Religionis consuetudine immemorabili tum ex praescripto variarum Constitutionum Pontif. et praesertim Urbanarum in cap. V° Regulae tit. 4. De literaria Fratrum scolasticorum occupatione, doctrina Scoti doctoris subtilis legitur et auditur*, etc

(2) Lors de l'édition des *Reportata*, Wadding utilisa un manuscrit de la bibliothèque Vaticane qui avait été en possession de Thomas de Sarzana (Nicolas V.) ; cfr. *Opera D. Scoti*, XXII 4.

et son caractère sacerdotal portent contre lui la plus sévère et la plus juste des condamnations.

II. La thèse de M. Landry, en second lieu, est un véritable défi à la méthode positive et critique : elle repose en définitive sur le vide.

La première condition d'une étude scientifique, surtout lorsqu'elle a l'intention de redresser l'interprétation donnée à un système philosophique depuis six siècles par une école où la pénétration métaphysique n'a pas manqué, est l'examen critique des sources. Celui qui renonce à établir l'origine et l'authenticité des textes qu'il cite, à les classer selon leur valeur, après un triage rigoureux, ne peut plus prétendre aujourd'hui à faire un travail scientifique. M. Landry s'est cru dispensé de ces recherches préliminaires : il méconnait ainsi la nécessité d'un travail critique qui s'impose absolument autour des ouvrages attribués confusément au B. Duns Scot, tout comme il était de rigueur pour S. Bonaventure et S. Thomas d'Aquin. D'une part cependant, M. S. Belmond avait déjà judicieusement observé qu' « il n'est pas vraisemblable que Duns Scot ait réellement écrit tous les traités édités sous son nom »(1) ; de l'autre, depuis vingt ans, les études de Mgr Paulus (2), du P. Daniels, O. S. B. (3), de M. P. Duhem (4), et de M. le Docteur Grabmann (5), en démontrant successivement le caractère apocryphe

(1) *Dieu, existence et cognoscibilité*, l. c., VIII, note 2. — Le P. Parthenius Minges, O. F. M., écrit de son côté : *Whether all these writings contained in these editions* (celle de Wadding et de Paris) *are by Duns Scotus himself is doubtful : it is certain however that many changes and additions ware made by later Scotists. A critical edition is still wanting*. Art. *Duns Scotus* dans la *Cathol. Encycl.*, l. c., 195. C'est le mérite de la *The franciscan Educational conference*, l. c., 64, 83-85, 164, etc., d'avoir proclamé sans réserve que la renaissance de l'Ecole Scotiste dépend avant tout, d'une édition critique du B. Duns Scot : c'est impérieusement « le devoir du moment ». Cfr. H, Klug, O. M. C., *Zur Biographie der Minderbrüder Johannes Duns Skotus und Wilhelm von Ware*, dans les *Franziskanische Studien*, 1915, 2 Jhrg., Heft IV, 304-5.

(2) *Eine unechte Ablasschrift des Duns Scotus*, dans la *Zeitschr. für Kath. Theol.*, XXV, 1901, 738-46 ; Klug. l. c., 385.

(3) *Quellenbeiträge nnd Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise (Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters*, Bd. VIII, Heft 1-2), Münster 1909, Anhang III : *Die Unechtheit der dem Scotus zugeschriebenen Schrift : expositio et quaestiones in VIII Libros Physicorum*, 162-4.

(4) *Les Metereologicorum Libri quatuor faussement attribués à Jean Duns Scot*, dans l'A. F. H., 1910 III, 626-632.

(5) *Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik*, dans la *Philosophisches Jahrbuch*, 1922, 35 Bd., 132-135. L'A. établit l'inauthenticité de la *Grammatica Speculativa*. Cfr. La *France Franciscaine*, 1922, V, 351-354 et l'A. F. H., 1922 XV, 273-277.

de plusieurs écrits, avaient établi suffisamment tout ce qu'il y a de périlleux à citer, sans critique aucune, tout ce qui se trouve dans l'édition de Wadding et de Paris.

En raison de cette inadvertance critique — et d'autres défauts de méthode et d'interprétation — M. Landry a édifié sa thèse en plein vide.

1. S'il est un fait acquis, c'est que le *De Primo Principio* et les *Questions sur la métaphysique,* l'*Opus Oxoniense,* les *Reportata,* les *Quodlibets* sont les œuvres certainement authentiques du B. Duns Scot. Après l'enquête personnelle que j'ai pu faire sur les manuscrits du Docteur Marial — recherches encore inachevées toutefois sur ce point — il n'y a pas raison non plus de révoquer en doute pour le moment, les *Questions sur les Universaux*. D'après les règles élémentaires de la méthode positive et critique, ce sont ces écrits que l'auteur aurait dû interroger d'abord pour connaître l'enseignement de Duns Scot, tel qu'il l'a donné officiellement aux Universités de Paris et d'Oxford. *Ce sont eux qui auraient dû commander toutes les conclusions de l'ouvrage et inspirer l'interprétation des écrits douteux ou apocryphes,* dans le cas où contre toutes les règles de la méthode positive et critique, M. Landry se serait hasardé à les citer. Or l'auteur a procédé en sens contraire : les *conclusions* de son livre reposent, en définitive, sur trois opuscules extrêmement douteux, voire même, franchement apocryphes, — interprétés d'ailleurs d'une façon tendancieuse et superficielle (1). *Ce*

(1) En voici la preuve en ce qui concerne le *De Perfectione Statuum.* 1) M. Landry n'a pas vu que les sept premiers n^{os} 5-7 (XXVI 500-6) sont un résumé de l'opuscule et que le traité ne commence en réalité qu'au n. 8 (506); ce qui démontre qu'il n'a guère lu ce dont il se raille. — 2) Il fausse la thèse : il n'est pas question dans l'opuscule, de subordonner « l'Eglise officielle, évêques et prêtres, création immédiate du Christ, à des moines qui ne pouvaient invoquer pour fondateur de leur ordre que des hommes» (249); il s'agit des états de perfection, et non de la hiérarchie. L'auteur reconnaît pleinement que le prêtre ou l'évêque *est statu alio dignior in ratione ordinis*, l. c., n. 46 (532). Ensuite il est faux que l'état religieux, comme tel, soit d'institution humaine : le religieux « peut invoquer » Notre Seigneur: Vermeersch, S. J., *De Religiosis,* Bruges 1902, I, 13. Lorsqu'on n'ignore pas sa théologie, on écrit avec les précisions et les distinctions nécessaires et on n'oublie pas que l'état religieux est d'institution divine. — 3) D'après M. Landry, le *De Perfect. Stat.* dirait (246) : « en droit strict, prêtres et évêques ne sont pas tenus à plus de vertu que les autres fidèles ». C'est inexact : l'opuscule distingue le pasteur de tout autre, *de alio communiter vivente :* Le prêtre est tenu à être en état de grâce lors de la réception des ordres, à garder la chasteté, à célébrer la messe, et à s'exposer à la mort pour le salut des fidèles avant tout autre; l. c., n. 23 (517). — 4) M. Landry ajoute encore : « en temps d'épidémie ou de danger public les prélats peuvent fuir et abandonner leur poste, ils sont des sortes de fonctionnaires auxquels les fidèles ont à s'adresser dans les périodes

procédé anti-scientifique et qu'aucun écrivain sérieux ne voudrait employer dans l'étude d'un Père ou d'un scolastique quelconque, à lui seul, ruine complètement la valeur objective de la thèse de M. Landry.

2. Non seulement M. Landry accorde la prééminence à des sources sans valeur, mais encore il exclut positivement le *De Primo Principio*. Pourtant, s'il est un écrit authentique du B. Duns Scot, c'est bien cet opuscule — l'un des premiers écrits du maître — d'une architecture mathématique et aux envolées mystiques sublimes. Une dizaine de mss., la plupart de bonne date, les anciens catalogues, les citations d'auteurs contemporains, comme Guillaume d'Ocham et le carme Bacon, l'authentiquent pleinement. M. Landry ne l'utilise point cependant. Les raisons de ce silence ne sont pas indiquées, mais vraisemblablement ce n'est pas trop présumer que de l'attribuer au fait que le *De Primo Principio* détruit formellement plusieurs des accusations les plus graves que l'A. porte contre le B. Duns Scot. M. Landry croit que « pour Duns Scot le mysticisme est dangereux » (340) : or ce traité est une belle contemplation de

normales; mais ils ne sont pas plus tenus à exposer leur vie pour le prochain que les autres chrétiens » (246-7). Cette affirmation est fausse : si tout chrétien est tenu de s'exposer à la mort pour le salut du prochain en cas de nécessité, le prêtre est tenu de mourir pour ses ouailles d'abord, *citius tenetur curare de sibi commissis et pro eis mori*; l. c. n. 38 (526); cfr. le n. 16 (513) que M. Landry cite à tort et qu'il n'a pas lu. Il est inexact de dire : « Les prélats, eux ne scandalisent *personne* en fuyant l'épidémie » etc. (248) alors que le texte dit simplement qu'il en résulterait moins de mal que si le religieux abandonnait son poste, *tot mala non pervenirent* etc. n. 28 (521). — 5) M. Landry pousse l'ignorance jusqu'à traduire le texte suivant : *actus quas exercent praedicti religiosi sint mundo utiliores quam sollicitudo omnium praelatorum simul* n. 81, (551), par ces termes : « les fonctions qu'ils exercent sont plus utiles au monde chrétien *que les intrigues de tous les prélats réunis* » (248). — Quant aux jugements de M. Landry à l'endroit des Spirituels (250), ils sont d'une plume *qui ignore tout* de l'Histoire Franciscaine. Si certains d'entr'eux, au XIV^e^ siècle, commirent des excès, mais parfois après avoir souffert longtemps et beaucoup, *il est inique* de les présenter en bloc comme de « véritables anarchistes révolutionnaires » (250). Parmi les chefs, le B. Conrad d'Offida jouit d'un culte reconnu; de même, le B. Jean de Parme et le B. Thomas de Tolentino; Olivi est un des premiers penseurs du Moyen-Age et un grand mystique. Quant à son esprit « d'anarchie », il est facile d'en juger par sa *Lettre* au B. Conrad d'Offida P. Ign. Jeiler O. F. M., *Ein unerdirte Brief des P. Olivi* dans la *Hist. Jahrbuch*, 1882-111 648-52, et par ses deux *Questions* : *An Romano Pontifici in fide et moribus sit ab omnibus catholicis tamquam regulae inerrabili obediendum ; an papa possit renuntiare papatui*, cfr. Ehrle, *Olivis Leben und Schriften*, dans *A. F. L. K.* 1883, 111 523-528. Dans cette dernière question, Olivi reconnaît la légitimité de Boniface VIII, au milieu des hésitations et des négations d'un grand nombre. Quant aux Spirituels moins connus, ils représentent tout simplement, au XIII^e^ siècle, un mouvement de ferveur et d'ascétisme; dans leur ensemble ils continuèrent, non sans vaillance, les traditions franciscaines des origines, tels Egide d'Assise et Roger de Provence.

Dieu et de ses infinies perfections dans le genre des oraisons et des méditations de S. Anselme. Comme l'ont remarqué justement Maurice du Port et Wadding, ce traité n'a pu être composé que sous l'impression d'une grâce d'oraison très élevée (1). De plus, M. Landry veut « que Duns Scot regarde la raison humaine comme incapable d'établir d'une façon absolument rigoureuse l'existence d'un Dieu quelconque chrétien ou arabe » (334). Cette affirmation est déjà inconcevable lorsqu'on a lu trois lignes

(1) Wadding écrit à ce propos : *Tractatus iste de Primo Principio vere aureus est, in quo doctor, instar aquilae in altum volantis, quantum humano ingenio possibile esse videtur, naturam primi rerum principii seu causae supremae indagat et scrutatur : quod non propriis naturae viribus, sed specialibus ejusdem primi principii adjutoriis confortatum praestitisse, testantur et persuadent peculiaris ejus in hoc tractatu prae aliis devotio et veluti in Deum continua ascensio. Opera omnia*, IV,719; M. du Port, *Annot. in de Primo Principio*, c. IV, n. 46, IV-79 : *Nihil profecto nec superfluum nec diminitum in his dictis invenies... Satis namque erat huic viro ad veritates creditas, licet in se demonstrabiles, rationes ita efficaces naturali ingenio reperisse, quales forte nunquam Philosophi ad naturaliter nota probanda adinverunt, sed ut probabiliter suppono, cum Moyse in monte hoc vidit, aut cum Paulo ad tertium cœlum ascendit, aut certe cum alio Joanne supra pectus sapientiae recubuit, ubi cuncta in regulis aeternis didicit.* Sur la conclusion finale de l'opuscule, M. du Port ne manque pas d'attirer l'attention : *nota valde discursum contemplativum quem facit, tanquam alter in Patmos beatus Joannes*, l. c. n. 59, (798). Sur la piété du B. Duns Scot, cfr. Klein, *Zum Charakterbild des Joannes Duns Scotus*, dans les *Franziskanische Studien*. 1917, 4 Jhrg., Heft 4, 352-353. C'est avec raison que l'A. conclut, après avoir cité quelques passages des œuvres de Duns Scot : *Niemand wird diese Stelle lesen, ohne selbst ergriffen zu werden von der herzlichen, innigen Gemütstiefe, mit welcher sich der Doctor subtilis in das heilige Geheimnis zwischen Mutter und Sohn, Gotteskind und Menschenmutter, Erlöser-Sohn und erlöste Mutter versenkt hat. Ja, Sccotus verehrt und liebt die jungfraüliche Mutter des Heilandes, er ist Doctor Marianus.* Le B. Duns Scot, sans doute, est avant tout un philosophe, mais son œuvre est émaillée de belles élévations vers Dieu et de déclarations brûlantes d'amour envers Jésus-Christ et la Sainte Vierge. — Le P. Fernandez Garcia a recueilli les textes les plus importants dans son ouvrage, *Mentis in Deum quotidiana elevatio, duce B. Joanne Duns Scoto*2, Quaracchi 1913, 549 pp. — Sa théologie a inspiré Ossuna, et, par lui, la pensée de S^te^ Thérèse, cfr. P. Michel-Ange, o. m. c., *Ossuna et Duns Scot ou la mystique de S. François* dans les *Etudes Franciscaines*, XXII, 1909, — XXV, 1911 ; elle excite singulièrement à l'amour du Verbe Incarné et de la S^te^ Vierge, comme l'a montré le R. P. Chrysostome, *Le motif de l'Incarnation*, etc., 337 ss. De plus en identifiant le don de Sagesse — principe formel de la contemplation — avec la charité infuse, le système de Duns Scot montre, beaucoup mieux que les autres théories, l'unité et la continuité de la vie spirituelle. L'école de M. Saudreau, à laquelle se rattache le R. P. Garrigou-Lagrange, O. P., n'admet pas que la contemplation se termine à une perception directe et immédiate de Dieu : c'est la conclusion de la pensée de Duns Scot, identifiant aussi le don d'intelligence et la vertu de foi. Il y a donc dans la théologie du Docteur Marial plus de mysticisme que d'aucuns l'ont laissé entendre. Pour ce motif sans doute, plus d'un mystique franciscain appartient à l'Ecole Scotiste, tels Ossuna, Brancatus de Laurea, et un martyr anglais trop oublié, le Ven. Paul Heath de Ste Magdeleine, cfr. P. F. Steck, O. F. M., *Franciscans and the Protestant Revolution*, Chicago 1920, 272-292.

de l'*Opus Oxoniense* et des *Reportata*, mais elle ne s'accorde même plus avec les principes les plus élémentaires de la simple probité, lorsqu'on a jeté les yeux, une seule fois, sur la démonstration géniale que le B. Duns Scot a faite de l'existence de Dieu dans ce traité (1) et dont l'élan, la puissance métaphysique, les flammes d'amour qui l'éclairent, font un chef d'œuvre comparable aux meilleures pages de S. Bonaventure, de S. Thomas d'Aquin ou de Fénelon sur le problème de Dieu. C'est de cette façon que M. Landry — pour sauver ses affirmations — sacrifie le plus beau des écrits du B. Duns Scot, au témoignage de ceux qui l'ont lu. Mais ce procédé subreptice est aussi antiscientifique que celui de citer des écrits apocryphes et de synthétiser définitivement la pensée d'un auteur presque totalement en marge de ses écrits authentiques. De ce chef encore la thèse de M. Landry est sans valeur aucune.

3. Ce qui est plus grave encore, c'est que l'ensemble des conclusions de M. Landry, ainsi que l'exposé de plusieurs points importants de la philosophie de Duns Scot, sont fondés sur les trois opuscules suivants : le *De Perfectione Statuum*, le *De Rerum Principio* et les *Theoremata*. *Or, de l'avis de la plupart des auteurs contemporains,* (2) *ces écrits sont très douteux. Bien plus, leur attribution au B. Duns Scot n'est, en aucun sens, favorisée par la critique interne ; elle ne repose sur aucune tradition manuscrite d'une valeur critique suffisante.* La démonstration de ces propositions va nécessiter des développements, mais trop d'auteurs, parfois, ont abusé de ces écrits — surtout des *Théorèmes* — qu'il importe de poser la question, du point de vue critique et de la juger.

(1) *Opera omnia*, Paris 1891, IV 712 ss.

(2) M. Klein et le R. P. Klug O. M. C., ne citent pas d'autres ouvrages que les grands écrits de Duns Scot pour la raison suivante : *Die Echtheit der anderen Werke sei schon bestritten worden oder könne in Frage gestellt werden ;* cfr. Klug, *Die Lehre des Joannes de Duns Scotus uber Materie und Form*, dans la *Philosophisches Jahrbuch*, 1917 Bd. 30, Heft I, 44-45. — Au sujet du *De Rerum Principio*, le R.P. Minges O.F.M., écrit : *Einige in dieselbe* [*ausgabe*] *aufgenommene Schriften z. B. De Rerum Principio, welche Wadding für echt hält scheinen wohl nicht von Scotus selbst, sondern von der Hand eines späteren Scotisten herzustammen* ; cfr : *Ist Duns Scotus indeterminist*. Münster 1905, IX. En définitive, les néo-scotistes n'ont cité parfois tous les écrits attribués à Duns Scot que pour le besoin de la défense, comme le reconnaît le R. P. Minges O. F. M., l. c. — cfr. Belmond, l. c. 297-298, note I. — *Il importe extrêmement aussi de faire remarquer que l'Ecole Scotiste jusqu'à Wadding ne connaît et n'utilise guère ces traités,* — et que même après, François de Varèse dans son célèbre *Promptuarium Scoticum* se limite aux *Commentaires* et aux *Quodlibets* de Duns Scot.

A) La critique la plus indulgente ne peut accepter l'authenticité du *De Perfectione Statuum*. 1) L'auteur, en effet, traite de la propriété et de l'usage des choses, ainsi que de la possibilité de séparer le domaine de la jouissance. Or l'objection 13 et la réponse sont d'une date postérieure à la bulle *Ad conditorem* [1322]. L'objection se lit ainsi : *Ad 13, si tales non possunt nec volunt habere dominium nec dans sibi retinet, nec Papa habet, ergo res talibus datas quisque capere posset qui vellet*. Ces mots *nec Papa habet* ne se conçoivent pas si la bulle *Exiit* de Nicolas III est encore en vigueur au moment où écrit l'Auteur. Ils sont d'autant plus inexplicables, dans l'hypothèse de l'authenticité que le reste de l'opuscule ne fait pas mention de la décrétale *Exiit,* alors que Duns Scot, dans ses écrits authentiques la cite chaque fois qu'il aborde la même question (1). La réponse à l'objection donne encore plus de force à cette constatation. Elle ne conteste pas le fait; dans ce cas le dominium revient au Christ et par suite au Souverain Pontife qui en dispose ; ce dernier ne peut renoncer à ce pouvoir et rester Pape : *non potest Papa, manens Papa, tali potestati renuntiare*. Cette réponse reporte l'opuscule à une date connue, au pontificat de Jean XXII. — 2) Wadding, en outre, a judicieusement observé que le caractère du B. Duns Scot ne s'y rencontre pas avec ses traits de modestie et de réserve à l'endroit de l'autorité ecclésiastique qui caractérisent si bien le génie du docteur franciscain (2). A cette observation, on pourra peut-être ajouter que le tempérament positif de Duns Scot, avec ses préférences visibles pour l'obser-

(1) L. c. n. 49, XXVI-533. — *Ox*. IV, d. XXX, q. II, n. 6, XIX-279 ; IV, d. XV, q. II, n. 36, XVIII-345; *Rep. Par*. IV, d. XV, q. IV, n. 17, XXIV-237; n. 24, XXIV, 240; IV, d. XXX, q. II, n. 7, XXIV-410-411. — L'idéal franciscain du B. Duns Scot est celui de S. Bonaventure : le Frère-Mineur doit être pauvre, sans argent, *Ox*. IV d. XV, q. II, n. 11, XVIII-277; sans propriété aucune *R.P.* IV d. XXX, q. II, n. 7, XXIV-410a-411 b; *R. P.* IV d. XV, q. IV, n. 17, XXIV-237; n. 24, XXIV-240a; il doit aimer son état que le Christ a tant honoré et qui est au-dessus des conditions *séculières, Ox*. IV, d. XLII, q. I, n. 11, XIX 561-562, *Ox*. IV d. XXXI, q. I. n. 7-8, XIX 306, *R. P.* IV d. XLII, q. I, n. 14, XXIV 473 B-474 A, tendre à la perfection, *Ox*. IV d. XXXI q. I, n. 8, XIX 306, se conformer au Christ, *R. P.* IV d. VI, q. IX n. 5, XXIII 649 b. Il n'a pas *de prétention*. Devant l'obstacle et les attaques le B. Duns Scot, à la suite de S. François d'Assise et de S. Bonaventure, lui apprend ce qu'il faut faire : prier humblement pour l'adversaire et continuer en paix à suivre la voie des conseils : *consultius esset nolentes vivere secundum consilium Christi permittere eis conversari in pace et implorare eis pie auxilium apud Deum quam eos opprobriis et falsis opinionibus infestare. Quod enim ipsi portare nolunt permittant alios qui promptius divinis consiliis acquiescunt. R. P.* IV, d. III, q. IV, n. 7, XXIII 590 b; cfr. *Ox*. 4 d. III, q. IV n. 5, XVI 343 B.

(2) *Opera omnia*, XXVI 500 : *aliqua continet quæ multorum conflent invidiam prudentissimi viri doctrinæ et modestiæ penitus adversa.*

vation, la logique et le métaphysique pures, n'était guère incliné à prendre part à un débat auquel ses écrits authentiques *nous le montrent étranger,* (1) *en fait, comme sous l'aspect doctrinal.* — 3) Surtout cette attribution ne repose pas sur une tradition manuscrite d'une valeur critique suffisante. Les codex suivants : Cambridge, *University*, 134 fol. 246-256, XV^e^ s., et *Coll. corpus Christi*, 107 p. 772, XVI^e^ s., Oxford, *Merton,* 65, fol. 119-137, et Florence *Laurenziana Plut*, 36, *dext. cod.* 12, fol. 101-123, sont très tardifs. Par suite du point de vue critique, cette attribution — très vague et imprécise — est insuffisante (2). L'on peut redire ici ce que Mgr Grabmann a écrit récemment au sujet de la *Grammatica speculativa* attribuée jusqu'ici à Duns Scot, mais qui est de Thomas d'Erfurt : des manuscrits ou des citations du XV^e^ siècle n'authentiquent pas plus tel ou tel écrit de Duns Scot qu'ils ne démontrent la provenance de maints opuscules d'Albert le Grand ou de S. Thomas d'Aquin (3). Dans le cas contraire, il faudrait aussi restituer à saint Bonaventure un nombre considérable d'écrits, puisque vers cette époque on lui attribuait déjà un grand nombre d'opuscules et que le nom du Séraphique Docteur se retrouve très souvent dans les manuscrits (4). De même il faudrait restituer à Duns Scot les *Questions sur les Météores* suffisamment attestées par les manuscrits anglais — mais dont M. Duhem a établi clairement l'inauthenticité, en

(1) La thèse suivante de l'opuscule *quod status praelatorum praesupponit alium perfectiorem,* n. 8, XXVI 506, est inconnue à Duns Scot, partout où il parle de l'épiscopat et de l'état religieux. — J'ajoute que la bulle *Exiit* est encore citée dans l'*Ox.* IV, d. XXX, q. II, n. 6, XIX 279. L'auteur du *De Perfectione Statuum* parle, surtout dans la conclusion du traité. comme s'il n'était pas Frère Mineur, *talibus pauperibus,* n. 69 (543), *in regula talium,* n. 70 (544), n. 93-6 (559-61). Il prie le Souverain Pontife de ne pas détruire l'Ordre Séraphique, de ne pas le diffamer publiquement. *sine diffamatione vel publica reprehensione corrigat,* n. 95 (560) et cela aux conditions suivantes, l. c. : *mundus et specialiter Christi vicarius singulariter et summe deberet curare de talibus et eorum perfecta vita, supposita fide Christi et apostolorum vita et doctrina, tenendo rectam rationem et assumendo quae tempori mundo naturaliter sunt nota.* Ces lignes sont une manifeste allusion aux difficultés qui s'élevèrent durant le pontificat de Jean XXII.

(2) *Opera omnia,* XXVI 499-500 ; Sbaralea, *Supplem. ad Script.*, éd. Nardecchia, Rome 1921, Vol. II, 68. etc. ; M^r^ Rhodes James, *A descriptive catalogue of the Mss. in the Library of Corpus Christi College, Cambridge,* — Cambridge 1912. I, 222 : cod. 107; Coxe, *Cat. Cod. Mss. Bibl. Oxon, Pars Prima, Merton,* Oxford 1852, I 39-40. Le cod. Merton 65 est de 1456 ; — Bandini, *Catal. cod. mss. Bibl. Laur.*, IV 718.

(3) *Die Entwicklung der Mittelalterlichen Sprachlogik*, l. c. 133.

(4) *Opera Omnia,* Vol. X 20-30.

démontrant qu'elles utilisent Bradwardin (1). — 5) En dernier lieu, si cet ouvrage est de Duns Scot, comment expliquer qu'Ubertin de Casal qui a lu le Docteur Marial et le cite dans son *Apologie d'Olivi* ne connaît pas ce traité ? (2) Comment se fait-il que le nom du Docteur Franciscain — le *Doctor Ordinis* dès cette époque — n'apparaît point dans les documents si nombreux, écrits pour et contre la pauvreté franciscaine sous les pontificats de Clément V et de Jean XXII, et particulièrement dans les *Quaestiones de Paupertate* de Richard de Conington, provincial d'Angleterre, et dans les écrits de Gauthier de Catton, Jacques d'Ascoli ? (3) Personne n'en fait mention : ni Gérard Odon, ni Michel de Césène, ni Guillaume d'Ocham, ni le chapitre général de Pérouse, ni l'appel de Sachsenhausen. De toute évidence, le *De Perfectione Statuum* ne peut être cité critiquement comme l'œuvre de Duns Scot.

B) La même conclusion s'impose — à propos du traité philosophique le *De Rerum Principio* (4). 1) Le seul manuscrit connu qui existe et l'attribue à Duns Scot est le codex 15 du collège S. Isidore à Rome. Le manuscrit est de la fin du XIV^e^ siècle ou du début du XV^e^ siècle ; il porte la souscription suivante : *iste questiones fuerunt determinate oxonie per magistrum Johannem Scotum de ordine Fratrum Minorum et sunt questiones generales super philosophiam.*

(1) Duhem, l. c. — Les manuscrits suivants attribuent à Duns Scot cette œuvre, tout entière ou en partie : Oxford, Digby cod. 37 et 54, Balliol cod. XCIII et CXVII, Oriel cod. XXVI et XXXV, Magdalen cod. Lat. XXI, Corp. Christi CCXXVII ; Worcester, Bibl. de l'Eglise Cathédrale, F. 86.

(2) *Apologie d'Olivi*, cfr. F. Ehrle, S. J., *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, dans l'A. F. L. K. 1886, II 405.

(3) Florence, Bibl. Laur. *Plut.* XXXVI *dext. cod.* XII, fol. 1-18 ; R. de Conington fut maître à Oxford de 1300-1310, cfr. Little, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford 1892, 164. — François d'Ascoli, *Quaestiones de Paupertate*, ibid. *Plut.*XXXI *sin. cod.* III, au début ; Catton, *Reportata in Sent.*, Florence, Bibl. Nat. *Conv. Sopp.* C. 5, 357, fol. 209v-211r. L'allusion suivante incline aussi à croire que l'auteur de l'opuscule est anglais — alors que Duns Scot est Ecossais : *usque diem hodiernum illi qui missi sund ad conversionem infidelium et convertunt eos, dicuntur Apostoli eorum, sicut dicitur quod Augustinus fuit apostolus Anglorum* n. 40, l. c. 527). En fait de divergences doctrinales, je ne signale ici que la suivante, d'une grande importance. Le B. Duns Scot, à la suite de S. Augustin, a vu dans la première Béatitude dont parle le Sauveur, la vertu d'humilité, *Ox.* III, d. XXXIV, q. I, n. 8, XV 524 ; *R. P.* ibid n. 10, XXIII 527. D'aucuns s'en sont étonnés, cfr. le *Commentaire* de Ponce in h. l. n. 123, XV 531. Or le *De Perfectione* y voit la pauvreté, l. c. n. 54, XXVI 535.

(4) Jusqu'ici le R. P. Parthenius Minges O. F. M., n'a reconnu que le caractère douteux de cet écrit, cfr. *Die skotistiche Literatur des XX Jahrhunderts*, l. c. 185 :

Or cette attestation n'est pas due au copiste mais à une main étrangère et beaucoup plus tardive, pas antérieure au milieu du XV^e siècle (1). Du fait de cette constatation, sa valeur critique est nulle, — sans rappeler que cette attribution peut fort bien provenir d'une simple confusion de bibliothécaire avec le *De Primo Principio* du B. Duns Scot. — 2) On ne peut arguer du fait que son premier possesseur Ferdinand de Illescas est un franciscain ; car d'aucuns soutiennent qu'il appartient à l'Ordre de S. Dominique (2). — 3) De l'aveu de tous, ce traité est de tendances augustiniennes fortement prononcées, particulièrement dans la philosophie de la matière première et de la connaissance (3). Or cette attitude contredit les préoccupations aristotéliciennes du B. Duns Scot, la *specolazione pienamente aristotelica dello Scoto*, pour employer les paroles de S. E. le Card. Ehrle, S. J., non seulement dans un de ses ouvrages, mais dans *toute la série* de ses écrits authentiques : le *De Primo Principio*, les *Questions sur la métaphysique*, l'*Op. Ox.*, les *Reportata* et les *Quodlibets*. Ce n'est pas non plus en en appelant à l'influence de ses maîtres — comme le fait constamment M. Landry — que l'on peut expliquer l'augustinisme de Duns Scot, au début de son enseignement. — Un fait s'impose : *les premiers écrits du maître franciscain* — le *De Primo Principio* et les *Questions sur la métaphysique — n'en portent pas la trace*. En outre il faut observer que le véritable maître du Docteur Marial est d'après une tradition constante, Guillaume de Ware : (4) or Guillaume de Ware est un pur aristotélicien, comme le dit excellemment le R. P. Daniels O. S. B. (5). De plus, toute l'Ecole Franciscaine, comme il résulte des travaux du Card. Ehrle et du P. Jansen S. J. était

Gewiss is der Trakat De Rerum Principio *in welchem die Franziskanerlehre ausdrücklich und ausführlich bewiesen wird, zweifelhaft.*

(1) Cette souscription est peut-être plus tardive encore d'après le R. P. Van den Wyngaert, O. F. M., qui a bien voulu examiner ce manuscrit à ma demande. — Que cette confusion soit possible, il y en a plus d'un exemple. Je suis heureux de reconnaître que cette réflexion m'a été suggérée par M. le D^r M. Grabmann de l'Université de Munich. — Inutile d'ajouter que l'on ne connait pas d'autres manuscrits de cette œuvre et que les Scotistes d'autrefois ignorent cet écrit.

(2) A. F. H. 1921 XIV, 588.

(3) Minges, l. c. H. Spettmann, O. F. M., *Die Psychologie des Johannes Pecham*, (Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters) Bd. XX, Heft 6, 41-45. permet de constater combien la psychologie du *De Rerum Principio* est influencée par Jean Pecham.

(4) *Guillaume de Ware*, art. de la *France Franciscaine*, Amiens 1922, V 75-76.

(5) *Wilhelm von Ware über das menschliche Erkennen*, dans *Festgabe zum 60 Geburtstag Clemens Baeumker*, München 1913, 309 ss.

nettement orientée vers l'aristotélisme, à cette époque (1). — 4) L'enseignement du *De Rerum Principio* contredit parfois et sur des points très importants la doctrine philosophique du B. Duns Scot (2). *a)* Le *De Rerum Principio* soutient que la matière est le principe d'individuation (3), ce que le Docteur Franciscain combat partout et sous toutes les formes que ce sentiment a pris. — *b)* Le même opuscule, comme l'a remarqué Wadding, ignore la distinction formelle et ne parle que d'une distinction de raison *sola ratione* entre les attributs et l'essence divine (4) : or Duns Scot réfute ce sentiment avec l'insistance que l'on sait dans tous ses écrits authentiques. Ainsi le voulait d'ailleurs la doctrine officielle de l'Ecole Franciscaine d'Oxford, dès 1290 au moins, puisque Guillaume de Ware et Pierre d'Angleterre défendent déjà la célèbre distinction et cela en termes explicites. En raison de ces deux motifs, Duns Scot qui ici comme ailleurs dépend de son milieu historique, n'a pas écrit cette page du *De Rerum Principio*. — *c)* Ce dernier ouvrage admet aussi que l'âme se connaît *elle-même* et ses actes d'une façon intuitive et immédiate (5) ; la théorie augustinienne est poussée jusqu'à ses dernières conséquences, surtout lorsque l'auteur parle de ce sens spécial *sensus interior intellectualis* (n. 20-21, 558-9) par lequel l'âme se saisit immédiatement. Or ceci crée une opposition *irréductible ;* car, en conformité avec la solution aristotélicienne, Duns Scot soutient clairement

(1) *Das Studium der Handschriften des mittelalterlichen Scolastik* dans la *Zeit. fur Kath. Theol.*, 1883 47-48 ; *Lo studio dei manoscritti della scolastica*, dans le *Gregorianum*, 1922, vol. III, Fasc. II, 200 : *E evidente, che per dimostrare lo sviluppo, che condusse dalla ricca raccolta di materiali patristici e della ancor poco progredita penetrazione specolativa del Hales alla forma pienamente scolastica di S. Bonaventura, e dalla specolazione prevalemente Augustiana del Dottore Serafico alla pienamente aristotelica dello Scoto, non bastano alcuni estratti di quatro autori stampati ;* B. JANSEN, l. c. 5, 27, note I.

(2) Ceci n'a pas échappé à l'attention du R. P. MINGES, *Der Gottesbegriff des Duns Scotus*, Wien. 1917, IX : *dieselbe weicht nämlich in manchen Stücken von der sonstigen lehre des Scotus ab.*

(3) *De Rer. Princ.* q. V, n. 19, IV 332 ; q. VI, n. 8, IV 337 A. Cfr. n. 27 (343 B). — *R. P.* II, d. XII, q. III-VIII, XXII, 20-41 etc.

(4) *De Rer. Princ.* q. XXII, n. 9, IV 692 : *In Deo vero, ut jam Dixi, aeternitas differt ab esse divino* SOLA RATIONE, AD MODUM QUO ALIA DIVINA ATTRIBUTA DICUNTUR DIFFERE A DIVINA ESSENTIA. *Unde sicut a divina bonitate vel sapientia differt* SOLA RATIONE *ejus immensitas ant infinitas etc... Ista diversitas intervenit inter divinum esse et aeternitatem solo respectu intellectus concipientis esse Dei sic et sic durans,* SICUT DICITUR DE ALIIS ATTRIBUTIS *quod sunt idem quod divina essentia ut sic vel sic ab intellectu concepta ; ibid.* n. 13, 695 ; q. XI, n. 2, 460; cfr. q. VIII, n. 7, 369.

(5) *De Rer. Princ.* q. XV, n. 25-25, IV 561-562, cfr. *Scholion.*

et positivement le contraire (1), ainsi que l'a affirmé l'Ecole Scotiste, surtout Livius de Montursio (2), et celâ sans nul doute. — *d)* Des textes du *Rerum Principio* affirment, d'après le R. P. Van den Woestyne O. F. M., la distinction réelle de l'essence et de l'existence que la série des œuvres authentiques nie constamment (3). — *e)* Le même opuscule semble soutenir l'existence des raisons séminales ; or une fois encore les œuvres authentiques du Docteur Marial, du début, du milieu, et de la fin de son enseignement, rejettent cette théorie, acceptent la thèse aristotélicienne et ne voient pas dans les raisons séminales des puissances actives (4). — *f)* La question VI du *De Rerum Principio* est consacrée à la création : *utrum creatura possit aliquid creare*, (IV, 334-346). Or si on compare dans le détail cette question avec les écrits authentiques de Duns Scot on remarque que l'auteur du *De Rer. Princ.* n'a pas l'esprit critique du Docteur Marial et surtout que les raisons invoquées, puisées chez S. Thomas, Gilles de Rome et Henri de Gand, *sont réfutées* par Duns Scot. (cfr. *Ox. IV*, *d.* I, *q.* I, *n. 5,* XVI 15, 17, 37, 45 ; *R. P. IV*, *d.* I, *n.* 5, XXIII 533-539, cfr. *Ox. II*, *d.* I, *q.* II, XI, 48 ss.) L'argumentation de Duns Scot dans cette question, telle qu'elle est connue par ses écrits authentiques, est à l'extrême opposé de celle du *De Rer. Princ.* Il n'est pas indifférent de noter aussi que cet opuscule ignore la vigoureuse réfutation d'Avicenne qui se lit dans *Ox.* IV, *d.* I, *q.* I, *n. 18*, XVI, 55-70. — *g)* Le *De Rer. Princ.* admet que Dieu est dans un genre métaphysique, non dans un genre logique ; son effort tend à l'établir, quoique ce genre n'exige qu'une communauté d'analogie ; (*q.* XIX, *n.* 7, IV 641 ; *ibid. n. 4*, 639 ; *q.* XVI, *n. 11*, 572). Duns Scot enseigne

(1) *Ox.* II, d. III, q. VIII, n. 14, XII 196 : *non potest statim intelligere se nullo alio intellecto, quia non potest statim moveri a se propter ordinem potentiarum ejus necessarium pro statu isto ad imaginabilia ;* R. P. II, d. III, q. III, n. II, 14, XXII 593, 595 ; *Ox.* II, d. XI, q. I, n. 4, XII 532 ; II *Met.* q. III, n. 4, VII 102 ; cfr. *Ox.* I, d. III, q. II, n. 19, IX 37 ; *Ox.* IV, d. XLV, q. I, n. 5, XX 271-2, etc.

(2) *Curs. Phil. De Anima.* Disp. I, q. VI, Vol. III, 291 ; cfr. aussi P. B. Jansen, S. J., *Die Erkenntnislehre Olivis*, Berlin 1921, 8, note 5.

(3) *Cursus Philosophicus*, Malines 1921. Vol. I 423. L'auteur renvoie au *De Rer. Princ.* q. III, art. 3, n. 19, IV 297 A ; q. VII, art. 2, n. 17, IV 354 b, cfr. q. I, n. 28 (277 b) — En sens opposé *R. P.* q. IV, d. XVIII. q. II. n. 18, XXIV 497 b etc.

(4) Minges, *Skotistisches bei Richard von Mediavilla*, dans la *Theol. Quartalschrift* 1919, 298-299. — *Ox.* II, d. XVIII, q. I, XIII 85-96 ; *R. P* II, q. XVIII, q. I, XXIII 84-90 ; *Quaest. in met.* Lib. VII, q. XII, n. 7, VII 399. — *De Rerum Principio*, q. X, n. 20, IV 449 etc. A propos de ce texte et de ce qui le précède le R. P. Minges, O. F. M., l. c. écrit : *scheint er zu schwanken und dabei ein aktives Prinzip anzunehmen.*

ailleurs et constamment que Dieu n'est pas dans un genre ; il parle ainsi, sans distinguer, bien qu'il admette l'univocité du concept d'être, (VII *Met. q.* XIX, *n. 9*, VII 469 ; *Ox. I, d.* VIII, *q.* III, *n. 16*, IX 595 ; *R. P. I, d.* VIII, *q. V, n. 3*, XXII, 166, etc. ; *De Primo Princ. c.* III, *n. 1*, IV 763). — *h)* Le *De Rerum* distingue l'âme et ses facultés *secundum respectum ad operandum* (q. XI, n. 26-28, IV, 475). Or la théorie développée à ce sujet est étrangère à Duns Scot : le Docteur Franciscain reste toujours fidèle au sentiment qui y indroduit la distinction formelle, à la suite de Guillaume de Ware. *(Ox.* II, d. XVI, q. I, n. 17-19, XIII 43-45). — *i)* De plus, les œuvres certaines de Duns Scot ne connaissent pas la division tripartite de la matière (1) telle qu'elle est exposée dans cet opuscule ; et d'après les écrits du maître franciscain qui représentent, à n'en pas douter, la dernière et l'officielle synthèse de sa pensée — l'*Opus Ox.*, les *Rep. Par.* et les *Quodlibets* — il est fort difficile d'établir que la doctrine de la composition hylémorphique des substances spirituelles ait été acceptée par le Docteur Marial ; tel est le sentiment autorisé du R. P. Klug, O. M. C. (2). — *k)* La première question du *De Rerum Principio* est avant tout une démonstration de l'*unité de Dieu* contre le polythéisme et le manichéisme. Pour atteindre ce but, l'auteur procède de la manière suivante : *sciendum quod, cum quaeritur unitas causae primae respectu omnium entium, oportet unitatem ejus tot modis investigare quot modis Primum dicitur causa aliorum et oportet, qui vult satisfacere quaestioni, tot modis ostendere Primum esse unum quot modis habet causalitatem respectu aliorum.* Par suite le *De Rerum Principio* va établir l'unité de principe dans l'ordre de la cause efficiente, formelle et finale pour conclure à l'unité de Dieu, en démontrant que la cause efficiente de l'être contingent s'identifie avec la cause exemplaire et finale (3). Sans doute, cette démonstration n'est pas complètement étrangère à la philosophie du B. Duns Scot (4), mais soit dans le *De Primo Principio*, soit dans ses deux *Commen-*

(1) P. Klug, O. M. C., *Die Lehre des Joannes de Duns Skotus über Materie und Form*, l. c.; *De Rerum Principio*, q. VIII, n. 19, IV 376-376.

(2) P. Klug, O. M. C., *Die Immaterialität der Engel und Menschenseelen nach Duns Skotus*, dans les *Franziskanische Studien*, 1916 III, 400-3. *Sur cette base*, le P. Minges n'est pas d'un avis opposé. *Die scotistische Literatur des XX Jahrunderts*, l. c. 185 ; il concède que Duns Scot semble même soutenir le contraire. — H. Cavelle, *Concil. Locor. Quodlib.* n. 7, XXVI 371.

(3) *De Rer. Princ.* q. I, n. 24, IV, 271 ; n. 26, 276.

(4) *Ox.* l. d. II, q. II, n. 9, VIII 436.

taires, le maître franciscain tient à un système de preuves notablement divergentes, il insiste aussi sur l'idée d'infini qui caractérise profondément sa pensée et que l'on ne constate point ici (1). — *l)* Une donnée historique, enfin, rapporte le *De Rerum Principio* à une autre date. La longue réfutation de la doctrine de Pierre Olivi sur la manière dont l'âme informe le corps, l'insistance avec laquelle le *De Rerum Principio* l'oppose à la foi, à la doctrine catholique *veritati fidei,* ne s'expliquent pas, si cet ouvrage est de Duns Scot (2). La crise autour de l'enseignement d'Olivi appartient aux années 1282 et 1312. Réhabilité officiellement par Mathieu d'Aquasparta au chapitre général de Montpellier en 1287, lecteur dans les grands studiums franciscains de Florence puis de Montpellier sous Mathieu d'Aquasparta et son successeur, Raymond Gaufredi (1289-1295), Olivi *n'a pas été molesté en cette matière ou dans son enseignement spéculatif, pendant la période du professorat de Duns Scot* (3) — bien que sa théorie toute franciscaine *De usu paupere* fut alors discutée. Par suite le *De Rerum Principio* pourrait être l'œuvre d'un des premiers adversaires d'Olivi (1282), date à laquelle le fixe aussi son augustinisme prononcé et difficilement conciliable avec les tendances de plus en plus aristotéliciennes de l'école Franciscaine à la fin du XIII[e] siècle. Par suite, il demeure acquis que cette œuvre ne peut être attribuée au B. Duns Scot, en rigueur critique (4) ; les preuves suffisantes manquent.

Que devant ces textes, on ne dise pas avec M. Landry et d'autres : le B. Duns Scot a changé d'idées et est passé de l'augustinisme à l'aristotélisme, puis à je ne sais quel système. Du

(1) *Ox.* I, d. II, q. III, n. 2, VIII 488 ; *R. P.* I, d. II, q. IV, XXII 74 ; *De Primo Principio* c. IV, n. 38, IV 787-788.

(2) *De Rer. Princ.* q. IX, n. 56, IV 400-419; q. XI, n. 6, 463-7. — Cfr. q. IX, n. 27 (406) ; n. 33 (409) ; q. XI, n. 6 (463).

(3) *Olivis Leben und Schriften* par le R. P. Ehrle S. J. dans l'A. F. L. K. 1887 III, 430-431 : *Damals waren also alle Zweifel und Verdächtigungen in Betreffs der Reinheit seine Lehre verstummt, was Ubertino bei den Verhandlungen von Avignon mit allem Nachdruck richtig hervorhob und treffliche gegen die Communität verwerthete.*

(4) Cette conclusion, la différence de style qui n'a pas ce *latentis energiæ nescio quid* dont parle M. du Port la confirme. — A titre de renseignements, j'ajoute encore : 1) Le P. Minges, O. F. M., a fait remarquer, *Der Gottesbegriff*, 681-69, cfr. 147, deux autres divergences doctrinales importantes : le *De Rerum* soutient que la science divine est *causa dirigens, quasi disponens,* de la volonté divine ; de plus, il admet en Dieu, à côté de l'intelligence et de la volonté, la puissance exécutive. Cet enseignement ne s'harmonise pas avec la doctrine des *Commentaires* et des *Quodlibets* de Duns Scot. 2) Le *De Rerum Princ.* traite longuement du temps, de ses

point de vue philosophique — comme du point de vue théologique — cette affirmation est inexacte. Macédo avait déjà remarqué l'esprit de suite du Docteur Marial : *comperio Scotum cum suum calculum ponit a suis nunquam placitis disentire, quae summa virtus est in Doctore a se minime discordare (Collat. doctrinae S. Thomae et Scoti,* col. VIII, differ. IV*)*. Rien de plus juste. Dès ses premières œuvres, l'attitude du B. Duns Scot fut aristotélicienne. L'un des premiers, parmi les maîtres franciscains, il commenta la *Métaphysique* d'Aristote. Le Philosophe est pour lui la grande autorité philosophique, sans exclusivisme toutefois. L'*ad oppositum est Aristoteles* termine plus d'un exposé de questions. Il dit au début : *de causa efficiente instrumentali* [*metaphysicae*] *non est magna cura, dummodo scientia est bene tradita ; dicitur autem fuisse Aristoteles (In Met. prol. n. 7,* VII *5*). S'il a de grands égards pour S. Augustin, Duns Scot ne dit pas qu'il embrasse la théorie critériologique de l'illumination *(Met. I, q,* V, *n. 24,* VII *66) ;* il rejette, en thèse générale, les raisons séminales *(*VII *Met. q.* XII, *n. 7, 339*). Dès cette œuvre initiale, la philosophie de Duns Scot est fréquemment dirigée contre Henri de Gand, avec lequel le maître franciscain devait discuter sans trêve, non toutefois sans en subir profondément l'influence (I *Met. q. I, n. 36, 29 ; q.* II, *n. 5, 42-43 ; q.* IV, *n. 15,* 59-60 ; V *Met. q.* XI, *n. 7,* 274 *;* IX *Met. q.* X, *n. 2,* 571, etc). Surtout, tout le système scotiste se trouve dans les *Questions sur la métaphysique et* forme avec le *De Primo Principio,* l'*Opus Oxon.* les *Reportata* et les *Quodlibets* un bloc rigide : ainsi la manière de poser la question de l'existence de Dieu et le rôle accordé à l'idée d'infini en théodicée (II *Met. q.* IV-VI, VII 117-139), le rejet des raisons séminales, en thèse générale, de la matière comme principe

relations avec le mouvement, *q. XVIII,* 614-645. La même question se trouve dans les *Questions sur la métaphysique, V Met. q. X,* VII 264-268. Plusieurs détails pourraient être relevés ; il suffira de faire remarquer que l'auteur du *De Rer. Princ.* n'utilise pas Guillaume de la Mare, longuement cité par Duns Scot. 3) Les premières questions du *De Rer. Princ.* IV, 267-459 sont le sujet ordinaire et classique des philosophes augustiniens, Guillaume de la Mare, Mathieu d'Aquasparta, Guillaume de Falgar, Arlotto de Prato. Ils ont dans l'histoire une date antérieure à l'activité philosophique de Duns Scot. 4) Une communication qui va devenir l'objet d'une étude très intéressante, m'apprend enfin, que le *De Rerum* a copié plusieurs pages des *Questions* d'Olivi et cela *littéralement*. De la part d'un adversaire résolu et personnel, ce cas de plagiat n'est pas banal. A lui seul, je crois, le fait suffirait à établir que l'ouvrage en question ne peut être, en aucune façon, un écrit du B. Duns Scot.

d'individuation (V *Met. q.* IV, *n. 5,* 210 ; cfr VII *Met. q.* XIII, *n. 6,* 407), de l'être matériel comme objet propre de l'intelligence (II *Met. q.* III, *n. 16,* 108), de l'opinion qui place Dieu dans un genre (VII *Met. q.* XIX, *n. 9,* 469), les théories scotistes sur la matière, élément entitatif (XII *Met. q.* V, *n. 2,* 367-369), la connaissance du singulier et de l'universel (I *Met. q.* X, *91-94,* etc.), la notion de la continuité (V *Met. q.* IX, *n. 12,* 258), la pluralité des formes (VII *Met. q.* XX, *n. 3,* 476), l'héccéité comme principe d'individuation (VII *Met. q.* XIII, 402-426), la distinction formelle (IV *Met. q. 11, n. 24,* 171-172, VII *Met. q.* XIX, *n. 8,* 468-469), l'accident (VII *Met. q. 1,* 350-354), l'unité moindre que l'unité numérale et le fondement objectif de l'universel (I *Met. q.* VI, *n. 5, 73 ;* VII *Met. q.* XIII, *n. 9,* 410-411), la connaissance intuitive et abstractive (II *Met. q.* III, *n. 19-23,* 110-112, etc.), et le caractère pratique de la théologie, etc., (I *Met. q. VII, passim,* 78-82). Ce fait, cette continuité de thèses, de terminologie d'attitude attestée par les cinq écrits de Duns Scot, du début, du milieu, et de la fin de sa carrière, excluent, sans doute possible, les conjectures d'une fluctuation qui expliquerait le *De Rerum Principio* et les *Théorèmes*, *Conséquent avec lui-même, logique, tout en développant toujours sa pensée — le Docteur Marial le fut jusqu'à épuisement.*

C) Les *Théorèmes* — manifestement — n'appartiennent pas à l'héritage intellectuel du maître franciscain. La critique interne comme la critique externe s'opposent complètement à y voir « un résumé très ferme » de la doctrine du B. Duns Scot. Dans un travail remarquable, *mais que M. Landry ignorait* lorsqu'il a rédigé et publié sa thèse, le R. P. Déodat de Basly, O. F. M., l'a déjà établi suffisamment (1). Mais devant des affirmations bruyantes, il convient de revenir, une fois encore, sur cet opuscule et de montrer toutes les impossibilités qu'il y a à attribuer au même auteur le *De Primo Principio* et les *Théorèmes*. Ces observations complémentaires sont le résultat de recherches pousuivies depuis quelque temps en vue d'un travail en préparation sur le B. Duns Scot et ont été faites avant l'apparition du livre de M. Landry, indépendamment de son ouvrage.

a) L'attribution formelle et explicite des Théorèmes au B. Duns Scot n'est fondée sur l'autorité d'aucun manuscrit. Ni les Franciscains de Quaracchi ni deux éminents savants,

(1) *Les Theoremata de D. Scot,* dans l'A. F. H. 1918, XI 3-31.

très au courant de la littérature manuscrite du XIVe siècle et du moyen-âge scolastique en général, que j'ai consultés à ce sujet, n'en connaissent. Pour ma part, après un examen aussi complet que possible des catalogues des bibliothèques d'Europe, en vue de fixer, aussi rigoureusement et scientifiquement que le sujet le mérite, la série des ouvrages authentiques du B. Duns Scot, il ne m'a pas été donné d'en trouver un seul, bien qu'environ 200 manuscrits, où sont contenus les écrits du Docteur Marial, soient venus à ma connaissance. Par suite l'authenticité de l'ouvrage est gravement compromise, vu surtout que les autres ouvrages de Duns Scot ont été transcrits un grand nombre de fois. En définitive, il n'y a que l'autorité des manuscrits de bonne date et dont la valeur est confirmée par la critique interne, qui puisse fonder l'attribution d'une œuvre quelconque à Duns Scot, comme à S. Bonaventure ou à S. Thomas d'Aquin. Or, dans le cas présent, ils manquent absolument puisqu'on n'en peut citer un seul exemplaire.

b) Le témoignage du B. Duns Scot exclut de son œuvre les Théorèmes et particulièrement le théorème XIV, que M. Landry et d'autres adversaires citent fréquemment pour l'opposer à la théodicée des ouvrages authentiques : le *De Primo Principio,* l'*Opus Oxoniense*, les *Reportata* et les *Quodlibets*.

S'il en est un, en effet, qui puisse nous renseigner sur son œuvre et sa pensée intime sur le problème de Dieu, c'est bien le Docteur Marial lui-même. Or que dit-il dans son dernier écrit, les *Reportata* — et les *Quodlibets* — composés à la veille de sa mort et où il résume son enseignement ? Il n'y a qu'à lire les deux questions suivantes, *R. P. I, dist. II, quaest. II (XXII 64) et quaest III* (XXII 69). A la suite de Pierre Lombard, le maître franciscain agite la question de l'existence de Dieu : y a-t-il un premier efficient ? Il répond : *quod autem sit aliquod ens simpliciter primum istis primitatibus quae non dicunt imperfectionem, probatur, et primo de primitate efficientis, scilicet quod sit aliquod ens primum simpliciter efficiens, sic : est aliquod ens effectum seu productum; aut igitur a se aut a nullo aut ab alis* ET PROCEDE UT HABES ALIBI. (XX 64 b). Or cet argument est facile à identifier : il se trouve, *en propres termes*, dans l'*Opus Oxoniense*, (I d. II, q. II, n. 11, VIII 416b) et dans le *De Primo Principio* (cap. III, n. 2, IV 751). On objecte contre ce raisonnement. Le B. Duns Scot répond, dans son dernier ouvrage : *ad exclusionem instantiae primae* PRAEMISI *quod non est*

processus in infinitum in essentialiter ordinatis... Ad quod praemissum denotandum, PRAEMISI *primo quod non est idem loqui decausis per se sive essentialiter ordinatis et per accidens ordinatis. Secundo* POSUI *triplicem differentiam inter causas per se ordinatas et per accidens ordinatas, ex qua differentia triplici tripliciter ostenditur primum efficiens esse* (XXII 65 a). Une fois encore, tout cela, objection et réponse, se trouve *dans le même ordre et d'une façon stéréotypée* dans le Commentaire d'Oxford (ibid. n. 11-12 VIII 416 b-417 b), dans le *De Primo Principio* (cap. III, n. 2 et 3, IV 752) et aussi dans les *Questions sur la Métaphysique* (Lib. II, q. VI, n. 9-10, VII 124b-125b ; n. 12-17, VII 126-129), mais nulle part ailleurs. Le maître franciscain ajoute : *ad hoc etiam* INDUXI *duas alias persuasiones* (ibid. n. 5, XXII 65 a) et il en donne le texte qui se trouve de nouveau dans les deux premiers écrits mentionnés plus haut. C'est sur un renvoi général à ces œuvres, que se termine la question de l'existence de Dieu *: illa autem quae hic breviter tanguntur sine probationibus quaere diffuse alibi* (ibid. n. 9, XXII 67 a).

Il n'en est pas autrement dans la question suivante : est-il possible de prouver l'infinité de l'Être premier? (I, d. II, q. III, XXII-69 ss). Le B. Duns Scot réédite dans les mêmes termes sa doctrine de l'*Opus Oxon.* (I, d. II, q. II, n. 25, VIII 461 ss) et du *De Primo Principio* (cap. IV, n. 21-31, IV 777-783) ; mais comme les *Reportata* sont plutôt un cours abrégé, ils renvoient à d'autres écrits pour de plus longs renseignements : (1) *Hoc etiam probatur per rationem Anselmi, de summo cogitabili, ubi hanc ponit descriptionem : Deus est quo cogitato sine contradictione majus cogitari non potest. Quaere instantiam. Quarta via ex primitate finis, probat idem. Quaere instantiam* (ibid. n. 8, XXII 73 b). Ces autres œuvres, une fois encore, sont l'*Opus Oxon.* et le *De Primo Principio,* où Duns Scot développe longuement la *via eminentiae,* colore le célèbre argument de S. Anselme et réfute diverses objections.

Ce témoignage de Duns Scot est clair. A la veille de sa mort, le Docteur Marial nous dit positivement quelle est en théodicée sa doctrine présente et quelle fut celle de sa carrière doctorale ; il indique aussi nettement, par les *textes parallèles* qu'il reproduit

(1) Même si l'on adopte une autre chronologie, cfr. F. Pelster, *Handschriftliches zu Skotus mit neuen Angaben über sein Leben* dans les *Franziskanische Studien* 1923, X Jhrg., 7-10, l'argumentation garde sa valeur car ce que Duns Scot reconnait avoir enseigné dans les *R. P.*, il l'a redit ailleurs, comme le démontrent les textes parallèles, dans l'*Opus Ox.*, qui serait son dernier écrit.

longuement dans les *Reportata*, dans quels ouvrages se trouve sa philosophie sur Dieu ; or, ces écrits sont le *De Primo Principio,* les *Questions sur la Métaphysique,* l'*Opus Oxoniense* (1) : œuvres du début, du milieu et de la fin de son enseignement. A ses paroles, il n'y a rien à retrancher ou à ajouter : il n'y a pas de théodicée scotiste autre que celle élaborée par le Docteur Franciscain dans ces ouvrages, qui sont précisément *ceux-là seuls* que la tradition manuscrite de la première moitié du XIV^e^ siècle lui attribue. L'autorité de ces textes est décisive et clôt le débat : — je me permets cependant d'y ajouter d'autres considérations.

c) Les *Théorèmes*, bien loin d'appartenir au B. Duns Scot, *sont certainement postérieurs aux premières controverses autour du Docteur Marial.* Ici encore je me tiens sur le terrain des adversaires comme M. Landry : les théorèmes XIV-XVII.

L'enseignement du B. Duns Scot, s'il rencontra beaucoup d'adhérents, trouva aussi de puissants contradicteurs, entr'autres Guillaume d'Ocham chez les Frères-Mineurs et Thomas de Sutton chez les Dominicains. L'un et l'autre, pour des motifs divers, firent tout ce qu'ils purent pour ruiner l'autorité doctrinale du Docteur Marial et le critiquèrent sans aucun sentiment de déférence. Thomas de Sutton, O. P., composa même un écrit *Contra Joannem Scotum*, peu après le concile de Vienne, où dans l'amas des critiques et des épithètes ne percent guère des traces de sympathie (2). Voilà un premier fait.

Un second s'impose également : Thomas de Sutton et le Venerabilis Inceptor ont particulièrement critiqué la théodicée de Duns Scot. Thomas de Sutton (3) fol. (21^r^ - 21^v^) trouve insuffisante sa démonstration de l'existence de Dieu : *quaestionem istam solvit Doctor iste cum praecedenti et facit intricationem magnam, in qua quamvis principalis conclusio tenenda sit manifeste et ideo in ea non erraverit, videtur mihi tamen quod in aliis quibusdam minus bene dicat.* Imparfaite aussi, selon lui, la manière

(1) Les *Quodlibets,* composés en même temps que les *Rep. Par.* traitent brièvement, mais dans les mêmes termes de l'existence de Dieu, QUAEST. VII, n. 27, XXV 306 ; leur doctrine, surtout sur la Vie de Dieu, est celle même du *De Primo Principio*, cfr. *Quod.* I, n. 10-14, XXV 19-22.

(2) F. PELSTER, S. J., *Thomas von Sutton O. Pr. ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre*, dans la *Zeitschr. für Kath. Theol.* 1922 XLVI, 212-54, 361-402. L'auteur combat Duns Scot et son disciple Robert Cowton.

(3) *Contra Jo. Scotum in Primo Sententiarum libro,* éd. Venise 1523. — Le texte est d'accord, sauf de légères variantes, avec le Cod. C. 3. 46 de la Bibliothèque Nationale de Florence.

dont le maître franciscain démontre l'existence de l'intelligence, et de la volonté en Dieu (fol. 22^{v}). Thomas de Sutton multiplie les *nihil valet* contre toutes les preuves apportées par Duns Scot pour établir l'infinité divine (fol. 24^{r} - 25^{v}), *in multis minus bene dicit,* il s'élève contre sa démonstration de l'unité de Dieu (fol. 26^{v}) et des productions divines *ad intra* (fol. 28^{v}) et combat la distinction formelle en Dieu dans une bonne partie de son ouvrage. Cependant Thomas de Sutton reconnaît plusieurs fois que la doctrine de Duns Scot est en pleine conformité avec l'enseignement catholique, *quamvis iste teneat veritatem in conclusione principali* (fol 26^{v}), *ideo in ea non erraverit* (fol 21^{r}) etc.

Mêmes critiques chez Guillaume d'Ocham (1). Huit questions de ses *Quodlibets* sont dirigées nominalement contre la théodicée de Duns Scot. Le Venerabilis Inceptor soutient, au moins en ce qui concerne l'unité, la liberté et l'infinité de Dieu, la thèse même des Théorèmes. Son attitude n'est pas différente dans son *Commentaire sur les Sentences* (2) et le *Centiloquium.*

Pourtant ces deux antagonistes ne connaissent pas les *Théorèmes.* A cette époque, toutefois, l'enseignement de Duns Scot, qui était alors le grand nom de la pensée médiévale, n'était pas inconnu. Il ne se donnait pas dans le désert : des centaines d'étudiants l'écoutaient et l'on sait quelle impression avait produite Duns Scot par la lettre du ministre général, Gonzalve de Balboa, qui le présentait aux grades de l'Université de Paris (3). De plus, de bonne heure, les manuscrits des œuvres du Docteur Marial commencèrent à circuler (4); en 1311, on les transcrit à l'abbaye de St-Victor à Paris (5). En outre Guillaume d'Ocham et Thomas de Sutton étaient les successeurs à peu près immédiats de Duns Scot à l'Université d'Oxford. *L'un d'entr'eux, le Venerabilis Inceptor, est très au courant des œuvres de celui qu'il appelle frater Joannes. Il fait allusion à ses œuvres sur la Logique, cite ses deux Commentaires, les Quodlibets* et *le De Primo Principio.* (6) Tous les deux avaient des motifs de

(1) Déodat de Basly, l. c. 22-23.

(2) I *Sent.*, d. II, q. X : *utrum Deus sit unus*, édit. Lyon 1495.

(3) Wadding, *Annales Ord. min. ad an* 1304, n. 32 (VI, 51).

(4) Klein, *Der Gottesbegriff des Johannes Duns Scotus*. Paderborn, 1913, XXVII.

(5) André Callebaut, O. F. M., *La Patrie du B. Jean Duns Scot,* dans l'A. F. H., 1917, X, 8; Pelster, l. c.

(6) I *Sent.* d. II, q. X : *utrum tantum sit unus Deus.* Au milieu de la question, il expose les arguments de D. Scot : *nec credo aliter istum doctorem sensisse propter magnam notitiam quam habuit in Logica.* — I *Sent.* d. II, q. VI : *utrum aliquid*

citer le pseudo-opuscule des *Théorèmes* : Guillaume d'Ocham aurait pu mettre le Docteur Marial en contradiction avec lui-même, précisément sur les points qu'il critiquait le plus, ou bien se couvrir de son autorité pour défendre ses thèses sur l'existence, sur l'unité et l'infinité de Dieu. Quant à Thomas de Sutton, O. P., ce n'est pas le juger précipitamment ni défavorablement que de dire simplement qu'à cette époque, où le nom de Duns Scot avait suscité la plus vive mêlée, il aurait employé, à l'endroit d'un Franciscain qui se prononçait avec tant d'éclat contre S. Thomas d'Aquin et aurait composé un recueil de propositions aussi disparates que les *Théorèmes,* le même procédé dont on se servit contre Jean Quidort, O. P., Jean de Pouilly, Guillaume d'Ocham lui-même : il aurait dénoncé cette œuvre dans son écrit polémique, au lieu de s'occuper de tant d'arguments anodins ; il aurait reproché à Duns Scot ses contradictions, il n'aurait pas écrit : *in eo non erraverit.* Mais tel n'est pas le cas ni pour lui ni pour Guillaume d'Ocham : ils ont devant les yeux les écrits que la tradition manuscrite authentique, le *De Primo Principio* et les deux *Commentaires* ; *la théodicée scotiste qu'ils connaissent et critiquent est celle que Duns Scot lui-même a reconnue comme sienne.* Sur ce point le Docteur Marial et ses adversaires sont en plein accord pour exclure toute pensée étrangère. (1)

d) Inconnus aux premiers adversaires de Duns Scot, les Théorèmes sont manifestement postérieurs à Guillaume Ocham.

1) Le Théorème XVI, 17, (57) s'énonce ainsi : *non potest probari quod Deus sit infinitus intensive... Tum, quia ordo hoc non ostendit, cum superior possit in effectum nobiliorem, et primum in nobilissimum, tamen finitum. Item, quare magis unum infinitum quam infinitae causae, cum utrumque sit aeque impossibile in corporalibus* ? Or, que Duns Scot ait démontré rationnellement l'infinité divine, Guillaume d'Ocham lui-même en est le témoin, sans parler ici des textes clairs du maître franciscain (*De Primo Princ.* c. IV, n. 36, IV 787 etc). Dans

quod est universale et univocum sit realiter extra animam ex natura rei distinctum ab individuo, il cite l'*Opus Ox.* et reconstitue la pensée de D. S. éparse *in diversis locis* ; III *Sent.* q. XII, *utrum virtutes sint connexae,* G. d'Ocham reproduit des passages des Quodlibets ; dans I *Sent* d. 1, q. III, il écrit : *alias rationes quarum aliquae concludunt, aliquae non, require in Johanne. Rep. Par.* d. I, q. III; *ideo aliter dicendum est.* Pour les citations du *De Primo Principio,* cfr. Déodat de Basly, l. c.

(1) Le collègue de Duns Scot à Paris, Alexandre d'Alexandrie, dont le *Commentaire sur les Sentences* se trouve dans le Cod. *Fesul.* 133 de la Bibliothèque Laurenziana, et qui subit l'influence du Docteur Marial, ne parle pas des *Théorèmes.*

ses *Quodlibets,* Ocham aborde, en effet, la question de l'infinité. Voici ce qu'il dit : *quod.* VII, *q.* XVII, *fol. 107 r : utrum per viam efficientiae posset probari sufficienter quod Deus sit infinitus intensive ?... In ista quaestione tenet Scotus quod sic, etc. ; quod.* VII, *q.* XVIII, *fol. 108 r : utrum per cognitionem Dei possit sufficienter probari quod Deus sit infinitus intensive?... In ista quaestione tenet Scotus quod sic ; q.* XIX, *ibid : utrum probari possit per simplicitatem etc... In ista quaestione tenet Scotus,* in tractatu de Primo Principio, *quod sic, etc.; q.* XX, *fol. 108 v : utrum per causalitatem finis possit sufficienter probari etc... In ista quaestione dicit Scotus quod sic ; q.* XXI, *fol. 109 r : utrum per viam eminentiae possit evidenter probari quod Deus sit infinitus intensive ?... In ista quaestione tenet Scotus quod sic.* Dans ces questions, Ocham cite longuement le Docteur Marial, le critique et conclut : *istis non obstantibus teneo oppositum.* Il en est de même ailleurs, *quod.* II, *q.* II, *fol. 14,* où il pose la même question en d'autres termes. Par suite, la conclusion suivante s'impose. Au témoignage d'Ocham lui-même, Duns Scot soutient que l'on peut prouver, *sufficienter, evidenter,* l'infinité divine : les *Théorèmes,* le niant avec Ocham sont manifestement postérieurs au *Venerabilis Inceptor* dont ils prolongent la doctrine.

2) Le Théorème XIV 2, cfr. XIV 5 (39) s'énonce ainsi : *non potest probari Deum esse sapientem vel intelligentem.* Les raisons invoquées se réduisent à celle-ci : l'ordre, le principe de causalité ne le montrent pas. Or cette doctrine n'est pas celle de Duns Scot : *quod ita est, Deum esse intelligentem et intelligere, ostendunt necessario effectus in universo qui sunt ab eo mediate vel immediate* (*R. P. I, d.* XXXV, *q.* I, *n. 14,* XXII 419). Par contre, l'enseignement des théorèmes se trouve équivalemment chez Ocham, — énoncé et motif. — Il écrit ex professo, *quod.* II, *q.* II, *fol. 14 r : dico quod non potest sufficienter probari quod Deus intelligat aliquid extra se aut vult extra se, quia nulla videtur necessitas ponendi quod intelligat aliqua extra se, cum non possit probari sufficienter quod Deus sit causa efficiens alicujus.* Cette communauté de thèse reporte les *Théorèmes* après Ocham (1).

3) Une preuve non moins concluante est fournie par le Théorème XV 1, 9 (55). Le voici presque entier : *non potest probari quod Deus aliquid possit extra istum ordinem causarum...; unde non potest probari quin agat de necessitate naturae,*

(1) Ocham, I *Sent.* d. XXXV, q. II, d. éd. Lyon 1495.

nec libere, nec voluntarie, nec aliter potest quam agit ; tertio, nec per consequens quod possit aliquid causare. cfr. Théor. XVI 10. Cette proposition nie la possibilité de démontrer que Dieu agisse *ad extra contingenter* et même qu'il agisse de quelque manière. Or cette doctrine Duns Scot la repousse dans ses deux énoncés. Il écrit : *a) Domine Deus noster, plurimas perfectiones a philosophis de te notas possunt catholici utique concludere ex praedictis... Tu omne causabile contingenter et libere simul potet velle, et volendo causare. (De Primo Princ.* c. IV, n. 36, IV 786). Ailleurs le B. Duns Scot n'est pas moins formel. J'y renvoie le lecteur (*R. P. II, d. I, q. III, n. 12,* XXII 536). *b*) Dans cette même question, Duns Scot établit le fait de l'activité divine, et cela de toute manière. Dieu peut causer *ad extra* sans aucune matière présupposée, *post nihil, ordine naturae : patet per rationem naturalem quod, etsi Philosophus hoc non diceret, quod possit probari aliquid esse a Deo causabile hoc modo* (*R. P. II, d. I, q. III, n. 8-10,* XXII 533-534). De même, Dieu peut agir, *post nihil, ordine naturae.* Duns Scot (1) le prouve et contre les Arabes et Aristote : *dico quod Aristoteles non dixit Deum aliquid creare isto modo ; nec propter hoc sequitur quod contrarium non possit esse notum per rationem naturalem; ideo probo quod isto modo potest Deus aliquid creare. Et adduco rationem naturalem (ibid. n. 11-13,* 536). Mais ici encore, ce que Duns Scot repousse, Ocham (2) le soutient explicitement, *quod* II, *q.* II, *fol. 15 r : dico quod contingentia est in rebus propter libertatem voluntatis creatae, et ideo non potest probari quod primum ens contingenter agat, quia non potest probari quod agat.* Le *quod. II, q. 1,* est tout entier dans le même sens. Par suite, les *Théorèmes*, soutenant les propositions ochamistes en contradiction avec la doctrine de Duns Scot, sont postérieurs au *Venerabilis Inceptor.*

4) Le Théorème XV 3 (51) dit, entre autres choses, que la raison ne peut établir l'unité du Premier Principe : *quomodo etiam probabitur secunda pars* [*Theorematis*], *scilicet unicum* [*principium*], *cum aliud possit poni in efficientibus uno modo productum, ab isto productione univoca, alio modo a nullo productum, cum duo talia sint magis bonum quam unicum tale et etiam causata possint esse aequalia...; per rationem naturalem non potest probari.* Or ceci est la contradiction positive de la doctrine de Duns Scot. Contre son maître, Guillaume de Ware,

(1) *Ox.* II, d. I, q. II, n. 4, XI 50 b : *est manifestum.*
(2) Ocham, I *Sent.* d. XLII, q. I, F.

il a établi cette vérité : *ad quod ostendendum non puto deficere rationes. Ad hanc conclusionem propositiones quinque propono quarum quaelibet probata infert propositum principale (De Primo Principio, c.* IV *n. 38,* IV *787) ; demonstrative probatur (R. P. I, d. II. q. IV, n. 3,* XXII *75).* Ocham le reconnaît aussi, lorsqu'il critique longuement les raisons de Duns Scot, *quod. I. q. I. fol. 1 : non potest demonstrari quod tantum unum est tale (principium primum), sed hoc fide tantum tenemus. Unde ad rationes Scoti in contrarium respondens, etc.* Ces constatations permettent et d'éliminer les *Théorèmes* de l'héritage littéraire de Duns Scot et ensuite de leur assigner une date postérieure à Ocham : les *Théorèmes*, en effet, ne sont pas l'œuvre de Guillaume de Ware, et Duns Scot, si bien informé des opinions de son temps que l'on pourrait reconstituer avec ses écrits l'histoire des systèmes au XIII^e^ siècle, n'aurait pas manqué de les signaler, s'ils étaient un écrit antérieur ou contemporain.

e) La doctrine des Théorèmes, dans son ensemble, est la négation positive et formelle de l'enseignement philosophique et théologique du B. Duns Scot. Sans vouloir ici relever tout ce qu'il est possible de noter, il importe néanmoins d'établir que ces contradictions portent sur *à peu près tous les sujets.*

Je n'insiste pas en premier lieu sur les faits suivants : 1) PLUSIEURS DOCTRINES CARACTÉRISTIQUES DU DOCTEUR MARIAL MANQUENT DANS LES THÉORÈMES : la distinction formelle, la nature commune, fondement de l'universel, le volontarisme psychologique, l'idée d'infini en théodicée, la transcendance de Dieu à l'égard de tout le contingent, la connaissance directe du singulier, la division de la connaissance en intuitive et abstractive, l'heccéité comme principe d'individuation, etc. — 2) Ces axiomes (1) que l'on présente comme le dernier mot de la philosophie de Duns Scot, malgré mes recherches, ne se rencontrent pas dans les œuvres authentiques du Docteur

(1) Quelques théorèmes, à première vue, semblent avoir des rapports doctrinaux avec l'œuvre de Duns Scot. Néanmoins, avant d'en faire état, il importerait d'établir la *parfaite identité* d'idée, puis de montrer que seul et *exclusivement* Duns Scot serait la source et non pas Guillaume d'Ocham, Durand, Jean de Pouilly où des doctrines analogues se rencontrent. Même dans ces passages, les Théorèmes révèlent qu'ils ne dépendent pas du Docteur Marial. Ainsi la proposition XVI 7, V 55 : *non potest probari Deum esse ubique secundum essentiam.* Duns Scot soutient un sentiment analogue ; mais les développements, les raisons des Théorèmes lui sont inconnus. Il accepte l'argumentation de Pierre Lombard et rejette celle de S. Thomas parce qu'elle s'appuie sur un principe condamné en 1277, *R. P.* I, d. XXXVII, q. II, n. 4-10, XXII 463-466 ; *R. P.* II, d. II, q. II, n. 2, XXII 575.

Marial *dans la teneur et avec toutes les explications qui les accompagnent* dans les *Théorèmes,* à moins que M. Landry n'ait la bonté de nous indiquer à quelle page il croit les retrouver. Ce manque de textes *rigoureusement* parallèles, que l'on peut constater sommairement en ouvrant le *Lexicon* du P. Fernandez, où malheureusement plusieurs de ces axiomes sont reproduits, est de tout point frappant. — 3) Tels axiomes d'Aristote cités dans cet opuscule sont expliqués dans les œuvres authentiques de Duns Scot sans qu'aucune réelle communauté de pensée se manifeste, bien loin de là (1).—4) Le style n'est pas celui du Docteur Marial. —5) La direction générale de la pensée n'est pas aristotélicienne mais a subi l'influence de la critique terministe, au moins dans le Théorème XIV. Cette attitude n'est pas celle du B. Duns Scot. Sans doute, ces faits divers ont leur importance, surtout le manque signalé de doctrines spécifiquement scotistes ; mais je passe immédiatement aux contradictions et aux oppositions d'idée et de terminologie.

1. Les deux premiers théorèmes (I, V 2, V 7) ne se trouvent pas énoncés *dans ces termes* chez Duns Scot ; le Docteur Marial parle plutôt de la priorité de l'objet et de l'espèce intelligible (2). Ce sont des précisions verbales qui ne sont pas à négliger. — Le Théorème 3 contredit positivement l'enseignement scotiste quant à l'objet premièrement connu par l'intelligence. Duns Scot, en effet, ne dit nulle part : *universale primo intelligimus* (V, V 8-10). Lorsqu'il se demande si les principes les plus universels sont d'abord connus, il répond que ce qui est d'abord atteint par l'intelligence, c'est la *species specialissima*, non le concept le plus universel : la connaissance procède de l'objet le plus concret au plus indéterminé (3).

(1) Par ex. *Théor.* XXIII, n. 9, V 123, et *Rep. Par.* II, d. XXXIV, q. I, n. 3, XXIII 170, et *Ox.* IV, d. XXXI, q. I, n. 4, XIX 304, etc.

(2) *Ox.* I, d. III, q. VI, n. 16 IX 256 ; *Quod.* I, n. 12, XXV 20 a ; *Quod.* XIV, n. 10, XXVI 39 b ; *Ox.* IV q. II, q. II n. 5 XVII 339, *R. P.* I, d. XXXVI, q. II n. 5 ; XXII 432 b. La vraie pensée de Duns Scot la voici : *dico quod non tantum intellectus patitur ab objecto reali imprimente talem speciem realem, sed ab illo objecto ut in specie intelligibili patitur passione intentionali, et illa passio est receptio intellectionis quae est ab intelligibili in quantum intelligibile est relucens in specie intelligibili et istud pati est intelligere ; Ox.* I, d. III. q. VI, n. 17, IX 257 ; *Ox.* I, d. III, q. VII, n. 20, IX 361. Ces théorèmes omettent aussi plusieurs précisions familières à Duns Scot ; *Ox.* I, d. III, q. VII, n. 37, IX 387 ; *R. P.* I. d. XXXV, q. I, n. 34, XXII 425.

(3) *Ox.* I, d. III, q. II, n. 22, VIII 48 ; n. 27, 51 : *dico quod primum actualiter cognitum confuse est species specialissima cujus singulare efficacius et fortius primo movet sensum, sive sit audibile, sive visibile, sive tangibile, et hoc supposito quod singulare non possit intelligi sub propria ratione, de quo alias. Loquor enim*

Dans cette solution, le B. Duns Scot prend soin de faire remarquer le sens de sa réponse : *loquor enim modo de illis quae certum est posse intelligi secundum omnem opinionem.* Il réserve donc ici la question controversée, depuis S. Thomas d'Aquin surtout, de la connaissance directe du singulier. Aussi lorsqu'il aborde ailleurs *ex professo* le même problème et étudie ce dernier aspect, détermine-t-il que l'objet premièrement connu par l'intelligence est le singulier matériel, l'être concret saisi initialement dans sa réalité bien que non pas selon toute sa richesse d'intelligibilité : *confuse, non sub ratione singularis, sic quod singularitas sit ratio intelligendi.* Telle est la pensée authentique du Docteur Marial, non moins que celle de ses meilleurs disciples, F. Lychet et Mastrius. (1) Elle s'oppose directement à l'énoncé du théorème troisième.

2. Le 4e théorème (V, 13) ne reflète pas non plus l'enseignement caractéristique de Duns Scot. Sans doute,avec Thomas d'Aquin et S. Bonaventure, le maître franciscain admet qu'une réalité objective correspond à l'idée et aux concepts universels, mais il ne décrit pas cette réalité dans les termes suivants : *nec intelligitur hoc correspondere tantum sicut fundamentum, quia sic secundis intentionibus aliquid correspondet, aliter enim non magis diceretur homo universale quam Socrates ; sed sumitur hic correspondere* SICUT SUPPOSITUM *idem realiter illi universali ita quod universalia non sunt fictiones intellectus* (III, 13). Ce langage, en effet, n'est pas celui de Duns Scot ; sa thèse constante dans tous les écrits est bien connue : c'est la *nature commune, une d'une unité moindre que l'unité numérale,* qui fonde l'objectivité des concepts universels (2). Par suite l'ouvrage

modo de illis quae certum est posse intelligi secundum omnem opinionem. A comparer le *Théor.* III, l. c. 10 b : *omnis simplex apprehensio primo est confusi universalis, sicut in sensu ita in intellectu,* et *R. P.* III, d. XIV, q. III, n. 9, XXIII 358.

(1) *Quaest. in Met.* lib I, q. V, n. 2, VII 92 ; Lib VII, q. XIV, n. 4, XII 436, etc. P. Tataret. *Reportata in Opus Ox. Scoti,* Venise 1483, *Com. in I Sent.* d. III, fol. 145-148. Cet auteur explique admirablement le texte du Docteur Marial : on ne peut guère s'en passer dans « l'intelligence profonde » du B. Duns Scot. Ici, fol. 145 r, il fait très bien remarquer que les critiques de G. d'Ocham portent à faux. Mastrius. *Cursus Phil. De anima* Disp. VI q. VII, n. 203-225. Vol. III, 179-184 et q. VIII, n. 236-271, *ibid.* 186-193. Maurice du Port a remarqué, et pas à tort, que les théorèmes combattent ici l'opinion d'Ocham, *Annot. en h. l.* n. 6, (11-12) ; cfr. Ocham, I *Sent.* d. III, q. V, *Opinio prima ;* ce dernier soutient en effet que le singulier *sub ratione illius quod est singulare,* — ce que Duns Scot n'admet point, VII *Met.* q. XV, n. 5, VII 437, — est le premier objet connu *distinctement.*

(2) *Ox.* II, d. III, q. I, *per totum,* mais surtout n. 7, XII 48 ; n. 8, 54; et n. 9, 55 ; *in creaturis est aliquod commune unum unitate reali minori unitate numerali et illud quidem commune non est ita commune quod sit praedicabile de multis, licet sit ita*

qui ignore cette thèse si distinctive de la métaphysique de Duns Scot et que Pierre Auriol, Ocham et Guillaume Farinier allaient attaquer avec vigueur, n'est pas dû à la plume du maître franciscain.

3. Le théorème VII (V, 19) a trait à la philosophie des concepts. Si à la rigueur on peut y retrouver quelques traits communs, ils appartiennent aussi bien à la philosophie médiévale, à la *Logique* d'Ocham ou de Campsale. Bien plus, il est en désaccord avec la doctrine de l'*Opus Oxon.*, lorsqu'il énonce que l'objet premièrement connu est l'universel, ce qui épuise la capacité de l'intelligence. (1) Les définitions du concept simple absolument ou relativement sont autrement précises dans les œuvres authentiques (2). La manière de distinguer les concepts parfaits et imparfaits est différente (3).

Le théorème IX, 5 (V, 23 B) semble nier l'univocité de l'être (4). Quelques lignes plus loin, la définition de la perception confuse (théor. X, 5, III, 29) ne cadre guère avec celle de l'*Opus Oxoniense*. (5) De même, la notion de la *propositio per se nota* n'est point scotiste. Ce n'est pas parce que le prédicat est inclus dans le sujet (6) qu'une proposition est *per se nota*. Le B. Duns Scot n'accepte pas cette définition et en propose une autre assez différente et autrement précise. M. Belmond l'a déjà démontré, avec l'autorité et la science qu'on lui reconnaît dans tous les milieux (7).

4. S'il est, en outre, un principe que le B. Duns Scot a exprimé et défendu dans tous les écrits, c'est bien que dans

commune quod non repugnet sibi esse in alio quam in eo in quo est. — *R. P.* II. d. XII, q. VII n. XI, XXIII 30-32 ; cfr. P. Minges O. F. M., *Der angebliche extessive Realismus des Duns Scotus*, Münster 1908, 81-92 ; Mastrius de Meldula surtout a examiné cette question avec cette profondeur métaphysique et cette virtuosité incomparable, habituelles aux anciens maîtres. *Cursus Phil. In metaph.* Disp. IX, Vol. V, 76-138. Sur la théorie nominaliste de la *suppositio*, cfr. Michalski, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris*, Cracovie 1921, 10 ; De Wulf, *Hist. de la phil.* 4 Louvain 1912, 518.

(1) *Primo concipi dicitur quod intellectui adaequatur. Adaequatio intelligitur sic quod sit totum objectum non pars objecti ;* V 19 cfr. *Scholion, ibid.* 18.

(2) *Théor.* VII, 5, 6, V 19 ; *Ox.* I, d. III q. II, n. 21 IX 47 b.

(3) *Théor.* VII, 4, V 19 ; *Ox.* I, d. VIII, q. III, n. 27, IX 626 B-627 ; *Quod.* XIV, n. 2, XXVI 3.

(4) Quant à la difficulté de concilier le *Théor.* IX 4, V 23a, cfr. M. du Port, *Annotationes in h. l.* n. 10, V 26-7.

(5) *Ox.* I, d. III, q. 2, n. 21, IX 48 a.

(6) *Théor.* XI, V 301 : *quasi dicat in subjecto includi praedicatum, per hanc propositionem esse per se notam.*

(7) *Dieu, existence et cognoscibilité,* l. c. 7-15.

l'ordre des causes ordonnées, il n'y a pas de série infinie et qu'il faut enfin s'arrêter à un Être premier, cause et fin de tout l'ordre contingent. Le maître franciscain en fait *constamment usage dans toute la série de ses œuvres authentiques du début à la fin de sa carrière* (1). Ce principe est une des pièces fondamentales de sa théodicée (2) comme d'ailleurs de toute philosophie spiritualiste : c'est le moyen le plus efficace pour s'élever jusqu'à Dieu *tanquam de medio fœcundiori* (3). A son avis, il n'y a que des obstinés à nier cette vérité fondamentale, *forte negaret quis pertinaciter*, et d'ailleurs, il prend soin de réfuter leurs instances. (4) La vérité de cet ordre essentiel qui conclut à un Dieu unique est si manifeste, déclare Duns Scot, que toute intelligence la saisit et que la rejeter est une absurdité (5). Or, que disent à ce sujet les *Théorèmes ?* Au lieu d'être ici en présence d'une vérité incontestable, il ne s'agit plus que d'une proposition dont on ne peut plus établir la valeur devant les objections de celui qui la nie : *probabiliter ostenditur et satis rationabiliter non protervo* (6). Bien plus, en toute rigueur, ce n'est pas un principe qui s'impose ; le théorème XVI écrit simplement : *non potest probari ordinem essentialem esse in efficientibus :* il développe cette négation dans trois autres propositions (Théor. XVI, 1, 2, 3 ; V 54-5). De même, le théorème XV 1-3 (V 51-52) développe pendant presque deux pages diverses objections contre le principe admis partout par Duns Scot, ne les critique pas, et répète la même conclusion négative. Il est difficile, à moins d'admettre l'identité des contraires, de trouver deux doctrines aussi contradictoirement opposées que celles des *Théorèmes* et de l'*Opus Oxoniense* et des autres écrits du B. Duns Scot. Sur ce point d'une importance capitale, ce prétendu opuscule scotiste est l'antithèse de la philosophie du Docteur Marial, à toutes les périodes de sa carrière, période philosophique avec les *Questions sur la Métaphysique*

(1) *De Primo Princ.* cap. III, n. 2, IV 751-753 ; *Quæs. in met.* Lib. I, q. VI, n. 9 VI 124 ; n. 17, 129 ; Lib. V, q. VIII, n. 2, VII 248 ; *Ox.* I, d. II, q. II, XIII 417 n. 14-16, 418-419 ; *Ox.* I, d. III, q. IV, n. 10, IX 179 ; *Ox.* IV. d. XLIX, q. I, n. 19, XXI 33-34 ; *R. P.* I, d. II, q. II, n. 4, XXII 64-66 ; *R. P.* I, d. XXXVI, q. IV, n. 17, XXII 315 ; II, d. I, q. I, n. 3, XXII 514 ; *ibid.* q. III, n. 8, XXII 534 ; *Quod.* VII, n. 27, XXV 306, etc.

(2) Belmont, l. c, 37-44, P. Raymond, O. M. C., *Bulletin de Philosophie,* dans les *Etudes Franciscaines,* 1908 XX, 708-710.

(3) De *Prim. Princ.* cap. I. n. I, IV 712.

(4) *R. P.* I, d. II, q. II, n. 6, XXII 65.

(5) De *Prim. Princ.* cap. III, n. 14, IV 760.

(6) *Théor.* XIX, 14, V 76.

et le *De Primo Principio,* période théologique avec les deux *Commentaires.*

5. Il n'y a pas de rapport non plus entre le théor. XXII 8 (V, 103) : *actus naturalis potest subesse imperio voluntatis* et la déclaration claire et positive de Duns Scot dans l'*Opus Oxoniense : non video quod aliqua actio naturalis subsit voluntati creatae* (1) etc.

Le théorème XXII 31 (V-119, cf. théorème XXII, 12, ibid., 115) s'énonce dans les termes suivants : *nihil agit in se.* Ce principe s'impose ; autrement comment prouver qu'un être puisse être mû par un autre, par Dieu par exemple ? Or, une fois encore, tout cela contredit la doctrine de Duns Scot dans tous ses écrits authentiques. Dans son grand ouvrage philosophique, il pose en thèse : *primo ostendendum est generaliter quod aliquid potest agere in se* (2) ; il prend soin d'ajouter : *quod est contradictorium illius universalis nihil agit in se.* Sa pensée est claire : elle est également constante (3). Il s'élève fortement contre ceux qui refusent d'admettre ses conclusions et qui lui opposent les principes généraux de la Métaphysique et particulièrement l'axiome suivant : *idem non posse esse activum et passivum respectu ejusdem.* Voici ses paroles : *Si etiam illud est principium primum metaphysicum, scilicet nihil idem potest esse in actu virtuali et in potentia ad actum formalem cujus ille virtualis sit principium effectivum, si, inquam, est principium primum metaphysicum, scio quod illud non est in metaphysica Aristotelis scriptum. Si ipsi habeant aliam metaphysicam, quomodo soli isti talem intellectum habuerunt, quod terminos istius principii capere poterant, omnibus aliis non potentibus capere ?* etc. (4). En présence de tels passages on peut juger à quel degré les *Théorèmes* sont la négation de la philosophie scotiste la plus radicale que l'on puisse concevoir.

Les *Théorèmes* parlent très longuement de la philosophie de l'action et de la passion (Théor. XXII 1-14 ibid. 101-110). De

(1) *Ox.* IV, d, XLIV, q. XV n. 5, XXI 419 ; *Ox.* II, d. III, q. X, n. 14, XII 252b.

(2) *In Met.* lib, IX, q. XIV, n. 4, VII 584B : *hic sic procedendum, sicut illa positio tenet universalem negativam et ex hoc concedit quaecumque videntur sequi : ita primo ostendendum est generaliter quod aliquid potest agere in se, quod est contradictorium illius universalis et deinde in speciali in quibus particularis illa habeat veritatem.* — Cette question est une des plus belles de la philosophie de Duns Scot.

(3) *Ox.* I, d. III, q. VII, n. 28, n. 29, IX 375B. Cfr. *Ox.* II, d. II, q. X, n. 13 XI 540 ss., II, d. XXV q. I, n. 12-14, XIII 208-9 etc., *R. P.* II, d. XXV, q. I, n. 10, XXIII 122. *Ox.* II, d. III, q. VII, n. 17, XII 200.

(4) *In Met.* lib. IX, q. XIV, n. 23, VII 600.

même Duns Scot dans ses œuvres authentiques. Partout il considère l'action, *ut praedicamentum*, comme une relation qui s'ajoute au sujet soit du dehors soit du dedans : sa philosophie repose entière sur la théorie scotiste des relations *extrinsecus advenientes* ou *intrinsecus advenientes*. (1) Cette doctrine, il est inutile de le faire remarquer, est constante (2) et se trouve dans tous les écrits du maître franciscain. Les philosophes scotistes les mieux informés de la doctrine de leur chef, comme Mastrius (3), n'en connaissent pas d'autre. Or les *Théorèmes* ignorent absolument la philosophie de Duns Scot à ce sujet : il n'y est nulle part question de ces *respectus intrinsece* ou *extrinsece advenientes* si caractéristiques du système franciscain : silence inexplicable puisqu'on *ne peut citer de passages ou de textes consacrés à la question sans que reviennent les mêmes doctrines et les mêmes formules* (4).

(1) *R. P.* I, d. 27, q. I, n. 15-18, XXII 325-6 : *actio igitur ut praedicamentum est importans respectum extrinsecus advenientem, dicit comparationem agentis ad passum in quod agit et in quod ducit farma.*

(2) *Ox.* IV. XIII, q. I, n. 5, XII 664, n. 9, ibid, 668 ; n. 12, ibid. 675-6. *R. P.* IV, d. XIII, q. I, n. 5-15, XXIII 186-171 ; cfr. *de Anima*, q. VII, n. 6-10, III 504-6.

(3) *Cursus Phil. in Phys. disp.* VII, q. III, n. 15-28, Vol. II 176-179.

(4) A comparer Théor. XVI, 8, V 55 et *Ox.* IV, d. I, q. I, n. 25, XVI 70 : la doctrine de l'opuscule y est déclarée *falsa*. Le Théor. XXI 2, V 93-94, ne sait quelle théorie adopter dans le problème de l'*ordo formarum et materiae* : Duns Scot a une doctrine claire et positive, *Ox.* II, d. XV, q. I, n. 10, XIII 17 ; *R. P.* ibid. n. 9, XXIII 66. Le Théor. XXII 5, V 102 : *omne agens est praestantius patiente*, ne reflète en rien l'enseignement du Docteur Franciscain. *Ox.* I, d. III, q. VII, n. 25, IX 369; cfr. *R. P.* IV, d. XLIV, q. III, n. 20, XXIV 552. Le Théor. XIV 32, a l'énoncé suivant : *non potest probari necessitas confessionis homini faciendae... quia in lege veteri non fuit, in novo accipitur ex dicto Jacobi, cap. 5, ubi sequitur : orate pro invicem.* En fait, le B. Duns Scot ne fait pas appel à ce texte célèbre de l'Epître de S. Jacques pour établir le précepte de la confession. *Ox.* IV, d. XI, q. I, n. 4, XVI 245 ; il dit, au contraire, et cela dans tous ses écrits : *si illud praeceptum continetur in evangelio, nescio aliud fundamentum quam illud praeallegatum, quod potest accipi, Joan. XX : quorum remiseritis etc. R. P.* IV, d. XVII, q. I, n. 17, XXIV 280 ; ibid. n. 14, 279 ; *Ox.* IV, d. XVII, q. I, n. 11, XVIII 509. Le Théor. XIV 8, V 40, se lit ainsi : *non potest probari productio personarum divinarum in essentia divina, cum talis productio fieret per intellectum et voluntatem secundum ponentes, quia non videtur alii actus ad intra.* Ainsi admettre que l'on puisse établir, dans certaines limites, la réalité des processions divines, c'est être amené à dire que l'intelligence et la volonté en sont les principes. Duns Scot est bien de ce sentiment ; il a toujours rejeté l'opinion de Durand, *Ox.* I, d. II, q. VII, n. 18, VIII 550 ; I, d. X, q. I, n. 2, IX 788 ; I, d. XIII, q. I, n. 5, IX 890, etc.; il ne distingue pas les deux modes suivants, *per modum naturae* et *per modum intellectus*, comme le font les Théorèmes, *Ox.* l. c. IX 788 etc. Il n'y a pas de rapport entre le Théor. XXII 6, V 102 et la « haute métaphysique » de Duns Scot dont parle le P. de Régnon, S. J., *La Métaphysique des causes* 2, Paris, 1906, 526 ; *Ox.* I, d. III, q. VIII, n. 4, IX 401. Le Théor. XIX, 7, V 75, commente l'axiome suivant : *causa perfectior est causato*, dans

6. Les théorèmes XIV-XVI (V 38-61), plus encore que les axiomes précédents, sont la contradiction de la théodicée (1) de Duns Scot à toutes les périodes de sa carrière doctorale. Le *Tu vivus vita nobilissima quia intelligens et volens* du *De Primo Principio* (2) résume bien les hautes spéculations du Docteur franciscain sur l'intelligence et la volonté divine et leur activité immanente (3), il se retrouve dans les dernières œuvres du maître, les *Quodlibets*. Même les plus belles pages de S. Bonaventure dans ses questions *De Mysterio Trinitatis* ne dépassent pas la vigueur et la puissance philosophique avec lesquelles Duns Scot établit, dans cette œuvre, l'existence du Dieu vivant, de la vie infinie qu'est l'Être Premier : *vita etiam in Deo est actus non attributus sive (aliquid) adveniens, sed omnino intimus et idem essentiae. Ista etiam vita perfecta quae soli Deo convenit, cujusmodi est vita intellectualis, est idem essentialiter ipsi primae essentiae.* (4) Dans une mesure non moindre, le théorème XIV, 2 (V, 38) et tous les axiomes et les corollaires qui en dépendent sont la négation de la philosophie et la théologie de Duns Scot. Le maître déduit de la suprême immatérialité de Dieu, l'existence de l'intelligence et de la volonté dans l'être premier (5) ; il démontre cette vérité de toutes manières (6), non moins que toutes les autres qui font partie de la pensée chrétienne. Son effort dialectique a précisément suscité l'admiration ; Ange Rocca de Camerino, O. S. A., dans sa

les termes suivants : *accidentaliter verum* [*est*] *in efficiente aequivoco et fine extrinseco.* Duns Scot écrit : *Universaliter causa aequivoca est nobilior suo effectu ; R. P.* IV, d. XLIII, q. III, n. 16, XXIV 518, etc.

(1) Cet opuscule ne reflète pas la direction de pensée de Duns Scot qui dit que l'esprit s'élève à Dieu, *statim ex creaturis, Ox.* I, d. II, q. II, n. 8, VIII 408, et qu'il pénètre avant dans le mystère de Dieu, *De Primo Princ.* c. IV, n. 36, IV 786 ; *R. P. Prol.* q. III, art. 3, n. 6, XXII 49 ; ibid. q, I, n. 2, XXII 46 ; *R. P.* II, d. I, q. III, n. 2, XXII 536.

(2) *De Primo Princ.*, c. IV n. 36, IV 876 ss.

(3) A lire P. Minges O. F. M., *Der Gottesbegriff des Duns Skotus, etc.* Vienne 1907, 5-29 ; et le très beau livre de M. le Dr J. Klein, *Der Gottesbegriff des Johannes Duns Skotus,* Paderborn, 1913, 242 pp.

(4) *Quod.* I, n. 10-14, XXIV 19-53, *R. P.* I, d. XXV, q. I n. 39, XXII 143 ss. Pour Duns Scot, c'est une vérité indubitable enseignée même par Aristote ; *Intellectio ut intellectio est propria operatio naturae viventis vita intellectuali. Et si proterviendo negetur hoc in Deo, Philosophus videtur specialiter hoc concedere de ipso ; Quod. l.* c. 22 ; *Quod.* VI, n. 14, XXV 251.

(5) Klein, *l. c.* 1-3 ; *R. P.* I, d. X, q. I. n. 8, XXII 179 ; *R. P. Prol.* q. I, n. 43 XXII 29.

(6) *De Primo Princ.* c. IV, n. 5, IV 765-766, n. 10 12, 769-770 ; *Ox.* I, d. II, q. II, n. 20. VIII 443-44 ; *De Primo Princ.* c. IV, n. 36, IV 786 ; *R. P.* I, d. XXXV, q. I, n. 4 XXII 419. cfr. Klein, l. c. ; Belmond, l. c. 142-202.

Préface au Commentaire de Gilles de Rome dit sans hésiter : *communi calculo Scotum excelluisse in Commentario ad Primum Sententiarum.* (1) C'est aussi le sentiment de Cavelle (2), de Maurice du Port (3), du célèbre professeur de Tubingue, Paul Scriptor (4) et d'Etienne Brulefer. (5) Par suite, comment attribuer au B. Duns Scot l'étrange opuscule des *Théorèmes* ? Pour y parvenir, il faut oublier que son effort philosophique tend précisément, en vertu de son génie, à établir sur des arguments irréductibles le fondement rationnel de la théodicée spiritualiste et à multiplier les *probatur* et les *confirmatur*, comme il est facile de le constater à la lecture de n'importe laquelle de ses œuvres authentiques et à toutes les pages ; il faut sacrifier l'opuscule du *De Primo Principio*, les deux *Commentaires* d'Oxford et de Paris sur le *Premier Livre des Sentences*, et maintes pages des *Questions sur la Métaphysique* et des *Quodlibets*. Il n'y a pas d'autres alternatives ; le oui et le non, le *probatur* et le *non potest probari*, ne se concilient point.

Pour lever la difficulté, il ne sert de rien de recourir aux diverses explications que l'on a proposées depuis Maurice du Port. Les quelques scotistes du XVI^e^ siècle qui ont accepté sans examen (6) l'authenticité des *Théorèmes* — les meilleurs comme Mastrius n'en parlent pas toutefois, — ont vu l'énorme difficulté de concilier ces textes divers. Ils ont avoué qu'à prendre les termes dans leur sens naturel, les théorèmes sont la négation du scotisme : *contradiceret sibi ipsi in Quod. 7 et in Sententiis plerumque*, (7) dit précisément Maurice du Port. Aussi ont-ils proposé divers moyens de concilier ces antinomies profondes. Mais à la rigueur — malgré toute la vénération à laquelle ont droit ces grands noms de l'Ecole Franciscaine — il est permis de dire que leurs solutions ne sont pas heureuses et ne s'impo-

(1) S. Bonaventure, *Opera omnia*, Quarrachi, Vol. I, *Prolog.* LXII.

(2) *In Theor. Scholion*, V 39 a : *quibus locis haec demonstrare satagit rationibus omnium quotquot hactenus adinventae sunt efficacissimis.*

(3) *Praefatio ad tractat. de Primo Principio*, IV 734.

(4) *Prol. in I Sent : inter quos, salva pace omnium, unum aliis pluribus praestantionem Joannem Duns natione Scotum intueor, qui praedicta omnia tam clare, tam luculenter, tam subtiliter enodavit ut merito omnibus admirandus, omnibus venerandus et omnibus sit studio et caritate amplectendus etc. ;* ap. Wadding, *Annales Ord. Min. ad. an.* 1308, *n.* LXII, VI 134.

(5) *Rationes enim Scoti sunt magis probabiles quam quaecumque aliae ; cfr. Reportata S. Bonaventura* Lib. I, dist. II, q. IV : *utrum in divinis sit ponere in Trinitatem, in Solut.*, Bâle 1501.

(6) Déodat de Basly, l. c. 4-8.

(7) *Annot. in théor. XIV* n. 8, V 43.

sent point. Toutes, en effet, quelles que soient leurs formes (1), *ne reposent sur aucun texte formel :* ce sont, tout au plus, des suppositions. De plus, les considérations sur lesquelles elles s'appuient ne sont pas fondées. Maurice du Port se trompe, lorsqu'il affirme que l'argumentation du *De Primo Principio* et de l'*Opus Oxoniense* suppose la connaissance de Dieu *ex fide*, ne procède pas de principes nécessaires et n'entend point conclure à la preuve pleinement démonstrative (2). Le B. Duns Scot déclare, en effet, nettement son intention de procéder par la seule voie rationnelle, sans appel à l'autorité, et cela dès les premières lignes du traité : *adjuva me, Domine, inquirentem ad quantam cognitionem de vero esse quod Tu es,* POSSIT PERTINGERE RATIO NOSTRA NATURALIS, *ab ente quod de te praedicasti inchoando* (3). Même si le Docteur Marial ne l'eût pas affirmé, les deux premiers chapitres de l'opuscule où sont alignés tous les grands principes de la Métaphysique scolastique qui sont à la base de la démonstration de l'existence de Dieu et de ses perfections, le disent avec la suprême évidence (4). De même aussi, ils proclament que l'argumentation de Duns Scot procède *ex simpliciter necessariis*. Les principes philosophiques qui y sont utilisés sont communs à toute la Métaphysique et à la Théodicée médiévales, puisqu'il s'agit du principe de causalité, de la nécessité d'expliquer l'imparfait par le parfait, le contingent par l'absolu, et de l'impossibilité de remonter à l'infini dans la série des causes. Par suite, *si la démonstration du Docteur Marial n'a pas ici une valeur pleinement démonstrative, il n'y a plus de système de preuve, qui conclue nécessairement à Dieu ni chez S. Anselme ni chez S. Bonaventure ou S. Thomas d'Aquin.* Il importe aussi de remarquer que lorsque tel ou tel argument n'a pas toute la

(1) MAURICE DU PORT, l. c.

(2) *L. c. : adverte quod loquitur Doctor hic, ut infra se declarat de ratione mere naturali, naturaliter acquisita pro statu viae post lapsum, maxime non praesupponendo fidem et de probatione simpliciter necessaria et demonstrativa. Non obstat his ea quae habet in tractatu « de primo principio » quia illa disputatio totalis praesupponit fidem, vel saltem non procedit a priori et ex simpliciter necessariis, etc.*

(3) Cap. I, n. 11 ajoute : *quamvis autem entis sint plurimae passiones quarum consideratio valeret ad propositium prosequendum. tamen* DE ORDINE ESSENTIALI, TANQUAM DE MEDIO FOECUNDIORI *primo prosequar* etc. Ce point de départ est exclusivement philosophique. — Cfr. cap. III, n. 1, 751 : *Domine Deus noster... doce servum tuum, te esse primum efficiens ac primam eminens, finemque ultimum* OSTENDERE RATIONE *quod certissima fide tenet ;* — cap. III, n. 14, 760.

(4) Cap. I et 2, IV 712-736.

rigueur exigée, le B. Duns Scot le déclare (1), ou bien il le colore, qu'il s'agisse de S. Anselme comme d'Aristote (2), pour leur donner toute l'efficacité possible. Ce souci est bien dans l'esprit du Docteur Subtil, qui n'a pas coutume de se contenter de demi-arguments et qui *seul, parmi les grands penseurs du Moyen-Age franciscain*, avant de commencer sa démonstration de l'existence de Dieu, a examiné les principes métaphysiques sur lesquels elle s'appuie et a éprouvé leur valeur.

Ces mêmes remarques à l'adresse de Maurice du Port valent absolument s'il s'agit de l'*Opus Oxoniense* et des *Reportata* : le texte de ces écrits, en effet, est à peu près identique ; les mêmes arguments sont répétés. Duns Scot ne se réclame que de la raison métaphysique la plus élevée (3). Si on lui objecte que son argumentation n'a pas les conditions d'une véritable démonstration, parce qu'elle procède *ex contingentibus*, il a prévu la difficulté et la résout en faisant remarquer que tel n'est pas le cas, si on fait attention à la manière dont il l'a posée : SIC PROCEDENDO, EST EX NECESSARIIS (4). Dans le texte parallèle des *Reportata*, le B. Duns Scot est aussi explicite. Citons ces quelques lignes : *possibile aliquid produci, igitur possibile est aliquid esse productivum et causativum ejus ; ex quo sequitur quod est aliquid productivum primum. Consequentia probatur : quidquid potest esse, sibi non repugnat esse ab alio ;* EST PROBATIO NECESSARIA, *quia si potest esse et non ab alio, igitur necessario est* (5). La même déclaration, claire et décisive, revient lorsque le Docteur Marial aborde le problème des processions divines. Non seulement — en sens opposé aux théorèmes XIV 4-6 (39) — il établit longuement leur existence et leur nombre (6) et réfute vivement au nom de la raison et des Pères précisément ce que le théorème XIV, II (40) objecte contre la doctrine catholique en raison de certains textes d'Aristote ou d'Averroës (7), mais il tient à affirmer la pleine valeur de ses raisons ; sans prétendre démontrer rationnellement le mystère

(1) *De Primo Princ.* cap. III, n. 12, IV 759.

(2) Cap. IV, n. 24-5, 778 ; cap. IV, n. 26-8, 779-781 ; cap, IV, n. 31, 783 ; cap. IV, n. 35, 785.

(3) *Ox.* I, d. II. q. II, n. 34, VIII 483 etc.

(4) *Ox.* I, d. II, q. II, n. 15, VIII 419 : *ad secundam instantiam etc.* Il s'agit, dans ce passage de la valeur de la preuve fondée sur le principe de causalité : de même dans le *De Primo Principio*, c. III, n. 1, IV 751b : *sunt necessariae* etc.

(5) *R. P.* I, d. II, q. II, n. 7, XXII 66.

(6) *Ox.* I, d. II, q. VII, n. 3, VIII 510-514 ; n. 6, 519 ; n. 18, 560 ; n. 34, 580 etc.

(7) *Ibid.* n. 27, 466-568.

de la Sainte Trinité, il écrit : *dico quod ista conclusio : in divinis non possunt esse plures productiones ejusdem rationis non sola fide tenetur, sed etiam* RATIONE NECESSARIA OSTENDITUR etc. (1)

Ces textes et ces observations excluent positivement les explications adventices de Maurice du Port ou celles qui s'y rapportent. Par suite, ce qu'il a constaté et voulu éviter s'impose sans difficulté ; l'abîme reste creusé entre les *non potest probari* du Théorème XIV I-14 (39-40 ss) et les *est probatio necessaria, ratione necessaria ostenditur, est ex necessariis*, qui sont la traduction positive et claire des efforts spéculatifs du B. Duns Scot dans tous ses ouvrages authentiques. L'entière et totale vérité est bien dans les paroles du célèbre Franciscain : *contradicit sibi ipsi Quod. 7 et in Sententiis plerumque.*

Ce ne sont pas d'ailleurs les dernières et suprêmes contradictions. La gloire du B. Duns Scot est d'avoir enseigné l'Immaculée Conception et de l'avoir fait triompher. Le théorème XIV, 27 s'en tient à l'opinion négative (2). De même le Docteur Franciscain enseigne que le décret de l'Incarnation est indépendant de celui de la Rédemption, *etsi nullus cecidisset.* Le théorème XIV 26, 28 (42) soutient la thèse opposée : *non videtur aliqua causa Incarnationis nisi redemptio* (3).

Ces quelques lignes suffisent. Les conclusions qui s'en dégagent sont les suivantes. Les *Théorèmes* dans leur ensemble sont la négation de la philosophie et la théologie du B. Duns Scot. *D'après la critique interne — et c'est ma conclusion très ferme — l'auteur de cet opuscule n'est pas le Docteur Marial* ; loin d'être un résumé très ferme de la doctrine scotiste, l'ouvrage en est la contradiction (4).

(1) *Quod.* II n. 16, XXV 87 ss. — cfr. *Quod.* XIV n. 5, XXVI 8 ; cfr. H. CAVELLE *In Theor.* Scholion, V, 40.

(2) L. c. V 42 : *Non potest probari Deum carnen sumpsisse de Virgine... quia sive non oporteret contrahere originale peccatum sive oporteret, adhuc mundatus postea potuit satisfacere, sicut dicitur quod B. Virgo contraxit, tamen postea mundata fuit.*

(3) Théor. XIV 28, V 42 : *non potest probari Deum inseparabiliter sibi naturam unisse humanam... quia expleto illo propter quod uniebatur, propter quid ultra uniretur.*

(4) A titre de renseignements, j'ajoute encore : Le *théor.* IX 3 (23) ne s'énonce pas dans les termes coutumiers à Duns Scot. Lui n'oublie pas de mentionner l'univocité et s'exprime ainsi : *dico quod ens non est univocum dictum in quid de omnibus per se intelligibilibus ; Ox.* I, III, q. III, n. *6*, IX 102 ; n. 8, 108 ; n. *12* (110) ; *Ox.* I, VIII, q. III, n, *14*. IX 592 ; *De anima,* q. XXI n. *2*, III 617 2). Le *théor. IX 3* (23) fait aussi saisir toute la distance qu'il y a entre Duns Scot et l'auteur des *théorèmes*. Le maître franciscain a traité en effet le même sujet dans sa *Métaphysique,* VII *Met.* q. XVII, VII 449-452. C'est précisément à cet écrit et non à d'autres qu'il renvoie, *Ox.* IV, XI q. *III*, n. *47*, XVII 430. La clarté d'exposition et la

De toutes manières M. Landry a donc étayé sa thèse en plein vide. Dans les conclusions qui résument son livre, il n'a pas donné aux œuvres authentiques du B· Duns Scot le rôle primordial qui leur revenait selon les exigences de la méthode positive et critique. Il a sacrifié le *De Primo Principio* qui ruine les affirmations les plus outrageantes de son livre. Il est allé demander la pensée du Docteur Marial à trois opuscules apocryphes, sans même se douter de leur inauthenticité et sans s'apercevoir qu'ils étaient la négation de la doctrine authentique du Docteur Franciscain. Il n'aurait qu'à refaire son livre si le progrès des études médiévales, l'honneur de la science française et la mémoire du B. Duns Scot ne lui conseillaient de mettre sa plume à l'écart pour toujours.

III. — Une autre condition du travail scientifique n'est pas plus respectée par M. Landry, je veux dire, la connaissance de la littérature de son sujet. L'auteur ignore totalement les œuvres des disciples du B. Duns Scot. Il regarde d'ailleurs de très haut ces philosophes de l'Ecole Franciscaine : « la pensée profonde de Duns Scot, dit-il, ce ne sont pas ses scholiastes qui l'ont développée ; ces malheureux ont commenté Scot *usque ad nauseam* et à leurs œuvres, plus qu'à celles du Docteur Subtil, doit s'ap-

profondeur doctrinale de Duns Scot forment un vif contraste avec les développements à peu près inintelligibles des *théorèmes*. On y saisit aussi la continuité doctrinale du Docteur Marial. cfr. aussi *Ox.* I, d. III, q. III, n. 16, IX 127; *Ox.* II, d. III, q. VI, n. 12, VII 134. — 3) Le *théor.* XIX 7 (39) ignore les précisions de Duns Scot sur le même sujet, *Quod.* VIII, n. 16-17, XXV 354 ; *Ox.* II, d. I, q. I, n. 2, VI 7 et n. 22, VI 44. — 4) Le *théor.* XIX 13 (76) pourrait s'être inspiré de Duns Scot, V *Met.*, q. IV, n. 5, VII 206 ; *Ox.* I, d. VIII, q.V, n. 26, IV 765. Pourtant le Docteur Marial donne une autre explication de la contingence : *quaelibet causa dependet a causa prima quae contingenter causat.* — 5) Le *théor.* XXIII 13 (124) est consacré à la notion de la *perfectio simpliciter* : or Duns Scot a traité fréquemment de la question. Il la définit : *ipsa est melior in quolibet quam non ipsa, hoc est, quam quolibet incompossibile sibi, sicut exponitur dictum Anselmi. Quod.* V, n. 8, XXV 211. Telle est bien l'explication et la *terminologie* consacrées du Docteur Marial. *Ox.* I, d. II, q. VII, n. 39, VIII 588 a ; *Ox.* I, d. VIII, q. I, n. 6-7, IX 566-570 ; *Rep. Par.* I, d. II, q. VIII, n. 4, XXII 90 ; *De Primo Princ.*, c. IV n. 3, IV 764-765 ; cfr. VII, *Met.* q. I. n. 5, VII 487, qui s'en remet au *De Primo Principio.* Ces nuances sont inconnues aux *Théorèmes.* — 6) Que l'on compare aussi, *Théor.* XX 16 et VII, *Met.* q. XV, n. 3. VII 521-522 ; *théor.* XIV, 28 (42) et *Ox.* III, d. XIII, q. IV, n. 9 XIV, 463 et *R. P.* III, d. XII, q. I, n. 8, XXIII 329 où il est dit que non pas précisément la grâce mais la vision béatifique est la raison prochaine de l'impeccabilité du Christ ; *théor.* XXIII, 9 (123) et *R. P.* II, d. XXXIV, q. I, n. 3 XXIII 170 ; *théo.* XIX, 10 (75) et *Ox.* I, d. III, q. VII, n. 29, IX 376 B ; *Ox.* II, d. XXV, q. I, n. 16-17 XIII, 210 B ; *R. P.* II, d. XXV, q. I, n. 14, XXIII 124 ; *théor.* VI, (14) et II ; *Met.* q. VI, n. 2, VII 138a ; *R. P.* III, d. XIV, q. III, n. 25, XXIII 353. Dans tous ces passages il ressort encore que l'auteur des *théorèmes* n'est pas Duns Scot.

pliquer le mot de Rabelais : « barbouillamenta Scoti » (350). Vraiment, il fallait que M. Landry fut bien à court de textes et de témoins pour recourir à la plate facétie et à l'autorité du gastronomique Pantagruel. Est-ce pour cette trouvaille et cet effort de pensée que les lauriers du doctorat ont couronné sa thèse ? Je ne sais, mais du moins il est certain que les jugements si graves de M. Landry n'impressionneront personne. Les ouvrages philosophiques de Mastrius, Jean Ponce, Boyvin, Frassen, ont toujours été appréciés ; Philippe Faber était très écouté à l'Université de Padoue et l'ont sait que Possevin S.J., l'a recommandé. (1) Les écrits de Pierre Tataret furent étudiés à l'Université de Wittemberg, comme ceux de Nicolas d'Orbelles à Angers. M. Landry aurait beaucoup mieux fait de les étudier que de citer, parfois avec des éloges d'exactitude, Renan, Hauréau, Pluzanski, Secretan et Renouvier. Il est, en effet, du bon sens le plus élémentaire d'aller demander l'interprétation d'un système philosophique, celui du B. Duns Scot comme celui de S. Bonaventure et de S. Thomas d'Aquin, à ceux qui en ont fait une étude séculaire, et non à des auteurs qui ignorent le premier mot de la philosophie franciscaine et dont les récentes études de Minges, Klein et Belmond ont relevé les bévues et les ignorances sans nombre. Le savant véritable a conscience de ses limitations ; il craint toujours de ne pas s'entourer assez de lumières et il n'a pas le geste de mépris de M. Landry, son attitude outrecuidante à l'endroit de six siècles de pensée. D'ailleurs, M. Landry non seulement ignore et méprise la tradition philosophique franciscaine du passé, mais il ne connaît rien, en définitive, de tout ce qui a été écrit sur Duns Scot depuis vingt ans. S'il cite les deux études du P. Minges sur le prétendu indéterminisme et réalisme du Docteur Franciscain, ce n'est pas de manière à laisser entendre qu'il les a consultées personnellement. Tout le reste — à l'exception de quelques lignes du P. Raymond, O.M.C.,— est passsé sous silence : les autres études du P. Minges O. F. M., les articles de M. le Dr Klein et son bel ouvrage,

(1) *Apparatus Sacer,* Venise 1606. Vol. II, 171-2 : *quod superest, admonitos velim, pro meo captu, candidatos sive Philosophiae sive Theologiae, ut, quoniam tanti viri qualis sine dubio fuit Joannes Scotus plerique interpretes non omnino ejus mentem assecuti sunt, dispiciant quinam imprimis sint versandi. Et quoniam antequam ad Theologiam accesserint, solida sunt in Philosophia fundamenta jacienda, curent ut haec a Scoto recte intelligant. Quam ad rem, multum conferet ut prae manibus habeant Philosophiam naturalem ipsius ex IV Libris Sent et Quodlibetis collectam a Philippo Fabro.* Sur cet auteur franciscain, cfr. Hurter, *Nomenclator Litter.*2 III 643-644.

Der Gottesbegriff des Johannes Duns Skotus, les nombreux et brillants travaux de M. Séraphin Belmond, ainsi que les remarquables articles du R. P. Klug, O. M. C. Si M. Landry avait voulu se documenter, il aurait trouvé à peu près toutes les indications dans le travail bibliographique du R. P. Minges, *Die skotistische Literatur des XX Jahrhunderts* (1) ; mais il a préféré le jugement de Rabelais. Libre à lui : mais ce procédé, comme tous les autres qu'il a employés, discrédite son ouvrage dans les milieux sérieux et scientifiques. Il lui a valu surtout de déformer constamment la pensée philosophique du B. Duns Scot.

(1) Particulièrement le 2e article, dans les *Franziskanische Studien*, Münster 1917, 4 Jhrg, Heft 2, 177-186, 191, 193, 196.

CHAPITRE II

LE VOULOIR DE DIEU ET L'IDÉE D'ORDRE CHEZ DUNS SCOT

La thèse de M. Landry, conduite sans préoccupations et sans méthode scientifique (1), s'appuie en définitive sur des sources inauthentiques, et cela, après avoir négligé entièrement le *De Primo Principio* et presque totalement le second ouvrage où le Docteur Marial a exposé ex professo ses conceptions philosophiques, les *Questions sur la Métaphysique*. — Dans la mesure où elle prétend donner l'interprétation profonde de la pensée de Duns Scot, elle est encore — et cela systématiquement — une falsification des plus étranges et des plus arbitraires de la philosophie du Docteur Marial.

Au jugement de M. Landry, le système de Duns Scot s'inspire de deux idées directives : l'autorité despotique de Dieu d'une

(1) Aux remarques précédentes, on pourrait encore ajouter toutes les observations suivantes. 1) Mr Landry ne reproduit guère les textes originaux dont il se réclame. Ce procédé ne permet pas aux lecteurs de vérifier ses affirmations : telle n'est pas la méthode des ouvrages scientifiques, des monographies de la collection de M. Baeumker par exemple. 2) L'auteur n'a pas étudié Duns Scot dans son milieu historique, sous de spécieux prétextes qui ne réussissent pas à cacher son ignorance de la scolastique franciscaine (VIII). Cette méthode est antiscientifique au premier chef. *Elle rend absolument impossible tout jugement objectif* sur l'originalité, le caractère traditionnel d'un maître ; elle ne permet pas de mesurer son apport réel, les mouvements d'idées dont il est l'initiateur. On ne devrait jamais l'oublier, surtout lorsqu'il s'agit des docteurs scolastiques, qui tous, S. Bonaventure et S. Thomas comme Duns Scot, dépendent très étroitement des courants intellectuels qui les précèdent. Des monographies écrites sans cette préoccupation sont à refaire pour une bonne part ; on peut souvent leur appliquer les réflexions que Duns Scot se permet à l'adresse de certaines théories d'Henri de Gand : *imaginationes, verba hyperbolica, metaphora*. J'insiste d'autant plus sur cette remarque que la plupart des jugements portés sur le B. Duns Scot ont été faussés par cette méthode qui le désassocie des maîtres franciscains qui le préparent — S. Bonaventure, Olivi, Richard de Médiavilla, Guillaume de la Mare, Guillaume de Ware — non moins que d'Henri de Gand.

part, le contingentisme ou relativisme absolu de l'autre. « Logicien d'une subtilité sans égale, écrit M. Landry, (Duns Scot) vit toutes les conséquences que comportait la conception autoritaire qu'il se faisait de Dieu, et il eut l'audace de les formuler systématiquement. Le scotisme se résume d'un seul mot : c'est l'invasion d'une autorité infinie... Toute liaison ontologique est impitoyablement bannie de l'univers : les êtres possèdent une réalité complète et leurs essences n'impliquent pas de relations avec les autres essences ; aucune contradiction ne s'oppose à ce qu'ils existent séparément. Les hommes sont des individus isolés à l'origine et qui ont formé dans la suite une association contractuelle ; les existences, des faits inexplicables ; les substances, des forces autonomes qui déploient leurs virtualités sans qu'il soit nécessaire qu'un moteur étranger leur communique le mouvement. La matière elle-même, qui n'est pas celle d'Avicebron, devient un absolu qui n'exige plus les formes qui viennent se coller sur elle et, à la rigueur, elle peut exister séparée de toute forme. L'autorité de Dieu pourra s'exercer avec la pleine indépendance d'un despote asiatique ; elle ne rencontrera plus aucun obstacle. Ni barrière morale ni barrière ontologique n'arrêteront ses ordres ou ses miracles. Ce Dieu ne sera peut-être plus, il est vrai, le Dieu de l'Evangile et de saint François d'Assise, qu'importe, il sera libre et cela suffit à Duns Scot. » (343-344)

Ces affirmations, M. Landry les multiplie (VII, 60-61, 66-67, 70-71, 231-232, 266, etc.) à presque tous les chapitres de son ouvrage, mais en ignorant tout ce qui a été écrit sur le sujet. Quelques écrivains, en effet, aussi mal renseignés que lui, avaient déjà porté contre le B. Duns Scot des reproches analogues mais en des termes plus mesurés. Le R. P. Minges O. F. M. (1), M. Séraphin Belmond (2) et, dans une non moindre mesure, M. le Dr Klein (3) avaient lumineusement précisé la doctrine du Docteur Marial. Par suite, M. Landry avait le devoir de ne pas dédaigner des travaux dont le mérite a été hautement

(1) *Der Gottesbegriff des Joh. Duns Scotus (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft* XVI). Vienne 1907; *Compendium Theol. Dogm. specialis*, Ratisbonne 1921, I, p. 98.

(2) *Le rôle de la volonté dans la philosophie de Duns Scot*, Paris 1911, 38-41.

(3) Cfr. l'ouvrage déjà cité *Der Gottesbegriff des Johannes Duns Skotus ; — Intellekt und Wille als die nächsten Quellen der sittlichen Akte nach Johannes Duns Skotus*, art. des *Franziskanische Studien* 1919, 6 Jhrg., Heft 3, 224-5; à lire aussi, Dr F. Imle, *Franziskanischer Ordengeist und franziskanische Theologie*, art. des *Franziskanische Studien* 1919, 6 Jhrg., Heft 2, 91-92.

reconnu et, s'il n'acceptait pas leurs conclusions, d'établir scientifiquement en quoi et dans quelle mesure les représentants autorisés du néo-scotisme avaient faussé l'enseignement du maître dont ils se réclament. Cette obligation, M. Landry l'a méconnue : fidèle jusqu'à épuisement à la méthode antiscientifique qu'il avait adoptée, il a seulement repris à son compte des jugements erronés déjà réfutés, qui n'ont pas même le mérite de l'originalité; (1) puis, après avoir évoqué la grande ombre de Rabelais contre ces « malheureux » scotistes, il a annoncé au monde savant qu'il avait découvert « la pensée profonde de Duns Scot » (350). Mais, à vrai dire, sa trouvaille n'est pas glorieuse ; car I) elle est contredite par les principes organiques de la philosophie du B. Duns Scot, et II) elle repose entièrement sur des textes tronqués, incompris ou faussés.

I

La thèse de M. Landry contredit les principes organiques de la philosophie du Docteur Marial. Il est faux, en effet, que dans le système de Duns Scot, l'arbitraire et le despotisme soient la règle du vouloir de Dieu.

1) Certes, le Docteur Franciscain, plus que S. Bonaventure et S. Thomas d'Aquin peut-être, a affirmé la transcendance infinie et la suprême liberté de Dieu ; mais la pensée catholique lui doit en rendre hommage. La position du B. Duns Scot, en effet, est d'une actualité si grande qu'il y a lieu de s'étonner que l'apologétique contemporaine n'ait pas fait appel à sa philosophie contre les systèmes panthéistes et déterministes qui confondent Dieu et le contingent et les soumettent aux mêmes lois. De plus, ainsi que l'a remarqué le Dr F. Imle, ce souci du B. Duns Scot, de sauvegarder la suréminence divine, a produit « le fruit mûr » de la pensée augustinienne et franciscaine (2), et, d'après Mr Klein, la synthèse doctrinale où s'affirme le plus profondément l'adorable majesté du Dieu de l'Evangile (3). Toutefois, le

(1) Plusieurs idées de M. Landry se retrouvent particulièrement chez Ernest Renan, *Hist. Litt. de France*, XXV, 404-467, et Pluzanski, *Essai sur la philosophie de Duns Scot*, Paris 1887.

(2) L. c. 92 : *dies also ist die reife Frucht der augustinischen Saat in franziskanischen ideenboden.*

(3) L. c. 223-224.

Docteur Marial sait aussi établir comment le Vouloir Divin est infiniment rationnel, éclairé, pour ainsi dire, par l'amour que Dieu se doit à lui-même. Qu'on le veuille ou non, peu importe, la négation ne supprime pas les textes, le B. Duns Scot est l'incomparable métaphysicien du vouloir infiniment rationnel et souverainement ordonné de Dieu. Plus heureusement que d'autres, S. Bonaventure et S. Thomas d'Aquin non exceptés, il a argumenté du fait que Dieu est *rationabilissime volens*. Précisément parce qu'il avait médité cette vérité, à savoir que la raison, l'ordre, la sagesse sont la règle du vouloir infini, il a reconstitué le réel, l'ordre actuel sur un autre plan que le Séraphique Docteur et il a situé l'Incarnation au commencement de toutes les voies de Dieu *ad extra*. Toute la synthèse de Duns Scot — Incarnation, élévation à l'ordre surnaturel, Révélation, Création — est suspendue à cette vérité fondamentale. La métaphysique authentique du Docteur Marial, la voici :

Omnis RATIONABILITER VOLENS *vult primo finem et secundo illud quod immediate attingit finem et tertio alia quae remotius sunt ordinata ad attingendum finem.* CUM IGITUR DEUS RATIONABILISSIME VELIT, *licet non diversis actibus, sed tantum uno, inquantum illo diversimode tendit super objecta ordinata, primo vult finem, et in hoc est actus suus perfectus et voluntas ejus beata ; secundo vult illa quae immediate ordinantur in ipsum, praedestinando scilicet electos qui immediate attingunt ipsum et hoc quasi reflectendo, volendo alios diligere idem objectum secum, sicut prius dictum fuit de charitate. Qui enim amat se primo, ordinate et per consequens non inordinate zelando vel invidendo isto modo, secundo vult habere alios diligentes, et hoc est velle alios habere amorem suum in se, et hoc est praedestinare eos, si velit eis hoc bonum finaliter. Tertio vult illa quae sunt necessaria ad attingendum hunc finem, scilicet bona gratiae. Quarto vult propter illos alia quae sunt remotiora, puta hunc mundum sensibilem ut serviat eis, ut sic verum sit illud 2 Phys : Homo quodam modo est finis omnium sensibilium ; scilicet, quia propter ipsum volitum a Deo quasi in secundo signo naturae, sunt omnia sensibilia volita quasi in quarto signo* (1).

Cette synthèse, en fonction du vouloir divin souverainement rationnel et ordonné, est maintes fois rappelée dans les œuvres du B. Duns Scot. Il n'y a pas lieu de reproduire ici entièrement

(1) *Ox.* III, d. XXXII, q. I, n. 6, XV 433.

tous les textes où il en est question (1) : le passage suivant suffira à montrer comment le Docteur Franciscain a le sens profond de cette vérité fondamentale et en fait heureusement l'application :

Omnis ordinate volens, primo vult finem, deinde immediatius illa quae sunt fini immediatiora ; SED DEUS EST ORDINATISSIME VOLENS ; *igitur sic vult : igitur primo vult se et omnia intrinseca sibi ; immediatius quantum ad extrinseca est anima Christi ; igitur ad quodcumque meritum et ante quodcumque demeritum, praevidit Christum sibi esse uniendum in unitate supposiți... Si lapsus esset causa praedestinationis Christi, sequeretur quod summum opus Dei esset occasionatum tantum, quia gloria omnium non erit tanta intensive quanta erit Christi et quod tantum opus dimisisset Deus propter bonum factum Adae, puta, si non peccasset, videtur valde irrationabile* (2).

L'autorité de ces textes est décisive. A leur lumière, il apparaît que toute l'œuvre de Dieu *ad extra,* depuis le *Summum opus,* qui est le Christ, jusqu'à la dernière entité du monde matériel, est le fait du Vouloir Divin infiniment rationnel et ordonné, *rationabilissime volens, ordinatissime volens.* Le dernier mot de la métaphysique du B. Duns Scot n'est pas autre que celui-ci : *Deus est agens rectissima ratione* (3).

(1) *Ox.* I, d. XLI, q. I, n. 11-12, X 697 ; *Ox.* II, d. XX, q. II, n. 2, XIII 120 : *Omnis ordinate volens, post volitionem finis, immediate vult illud quod est immediatius vel proximius fini. Deus est volens ordinate, ergo primo vult seipsum vel bonitatem suam* etc.; *Ox.* III, d. VII, q. III, n. 3-4, XIV 354-355 : *universaliter ordinate volens prius videtur velle hoc quod est fini propinquius et ita sicut vult prius* [*Deus*] *gloriam alicui quam gratiam, ita etiam inter praedestinatos quibus vult gloriam, ordinate prius videtur velle gloriam illi quem vult esse proximum fini, et ita huic animae Christi* etc.; *Ox.* III, d. XIX, q. I, n. 6, XIV 714 ; cfr. *Ox.* III, d. XXXII, q. I, n. 6, XV 433 ; *R. P.* I, d. XLI, q. I, n. 7, 8, XXII 481-482 ; *R. P.* II, d. XX, q. II, n. 2, XXIII 98 : *Omnis ordinate volens prius vult quod est immediatum fini ; sed Deus est ordinatissime volens* etc.; *R. P.* III, d. VII, q. III, n. 4-6, XXIII 303 : *R. P.* III, d. XIX, q. I, n. 7, XXIII 404 ; *R. P.* III, d. XXXII, q. I, n. 10, XXIII 507-508. Cfr. *Ox.* IV, d. I, q. III, n. 8, XVI 136 ; *R. P.* II, d. XXXVII, q. II, n. 8, XXIII 194b.

(2) *R. P.* III, d. VII, q. IV, n. 4, XXIII 303.

(3) *R. P.* IV, d. I, q. V, n. 9, XXIII 563 ; *Ox.* II, d. XXVII, q. I, n. 2, XIII 353 : *Quidquid Deus facit, propter se facit (omnia enim propter seipsum operatus est Altissimus) et ex charitate perfectissima quae ipse est, facit ; ergo ejus actus est ordinatissimus, tam ex fine quam ex principio operativo ; Ox.* IV, d. L, q. VI, n. 3, XXI 551 : *Deus non potest esse causa nisi recta et recti ; R. P.* I, d. X, q. II, n. 5, XXII 181 : *Voluntas infinita semper est in actu volendi recte ; ibid.* n. 6, 182 : *voluntas infinita necessario est recta ; R. P.* IV, d. XLVI, q. 11, n. 8, XXIV 584 : *Quamcumque actionem Deus possit habere, absolute est recta.* — M. le Dr KLEIN a bien étudié, d'après Duns Scot, la libéralité de Dieu, *Der Gottesbegriff, l. c.* 201-204, sa miséricorde, *l. c.* 205-207, et surtout sa justice, *l. c.* 188-200. Sans insister sur ce

Cette vérité fondamentale, le B. Duns Scot l'a constamment affirmée. Dans sa philosophie, écho de la tradition au même titre que la pensée de S. Thomas d'Aquin et de S. Bonaventure, le vouloir souverain de Dieu n'apparaît jamais comme un vouloir arbitraire ou aveugle, mais comme une volonté infiniment rationnelle, parce qu'il agit toujours dans la pleine lumière de la science divine, des idées éternelles. Le texte suivant est des plus formels : *Deus omnia causat vel causare potest, non irrationabiliter, ergo rationabiliter ; igitur habet rationem secundum quam format ; non autem eamden omnium, ergo singula propriis rationibus format; non autem rationibus extra se, quia non eget in efficiendo aliquo alio a se, igitur rationibus in mente sua.* (1) Avant toute détermination de la volonté divine, l'Intelligence de Dieu appréhende l'objet, le présente à la volonté, sans toutefois « dicter » la détermination finale, ce qui enlèverait la liberté de Dieu (2), *respectu factibilium.* Cette doctrine est la conclusion de toute la théodicée de Duns Scot qui voit dans l'acte d'intelligence la première activité immanente de Dieu. (3)

Le Docteur Franciscain a soutenu non moins explicitement que si l'intelligence divine n'est pas la cause première du réel dans le même sens que la volonté, elle n'est pas moins cause : (4) autre manière d'affirmer que la volonté divine est une puissance

point, il n'est pas inutile de remarquer que la justice, en Dieu, est indistincte de sa volonté, *Ox.* IV, d. XLVI, q. I, n. 7, XX 424 : *Est prima rectitudo voluntatis divinae; R. P.* IV, d. XIX, q. I, n. 5, XXIV 294 : *Voluntas divina est justitia prima inobliquabilis ;* et ensuite, qu'elle est aussi ample que sa puissance : *R. P.* IV, d. XLVI, q. IV, n. 8, XXIV 584 : *Justitia Dei erit aeque ampla sicut potentia Dei.*

(1) *Ox.* I, d. XXXV, q. I, n. 12, X 553. La doctrine de Duns Scot sur les idées divines, a été très objectivement exposée par le R. P. Minges, *Der Gottesbegriff des Duns Scotus,* 51-73, et M^r^ le D^r^ Klein, l. c. 35-71. Toutefois, même après ces excellentes monographies, on peut consulter avec profit Mastrius, *Disput. theol. in 1 Librum Sent., disp.* III, q. II, Venise 1655, vol. I, p. 179-199.

(2) *Ox.* IV, d. XLVI, q. I. n. 10, XX 426 a : *Ad secundum dico quod intellectus apprehendit agibile antequam voluntas illud velit, sed non apprehendit determinate hoc esse agendum, quod apprehendere dicitur dictare. Ox.* I, d. XXXVIII, q. I, n. 5, X 603 B : *Ideae sunt objecta secundaria cognita, sicut dictum est prius, secundum quae fiunt aliqua extra, non tamen ipsa includunt aliquam notitiam dictativam de operando vel de non operando, licet ipsa repraesentent operabilia ;* l. c., n. 4, 604-5.

(3) *Quod.* XIV, n. 14, XXVI 52 ; cfr. Klein, l. c. 20-21 : *Bemerkenswert muss er sein, das der « einsitige » voluntarist [Skotus] nicht einen Willensakt als erste Tätigkeitsregung statuiert, sondern den naturhaft unfreien Intellektakt als unerlässliche Voraussetzung für alles Wollen bezeichnet.*

(4) *R. P.* I, d. XXXVI, q. IV, n. 12, XXII 451 : *In rebus a Deo factis, omnia in eis sunt a Deo producta, et hoc per cognitionem ; Ox.* I, d. XXXIX, q. I, n. 14, X 626 : *Primum [Ens] est causans per intellectum et voluntatem ; Ox.* I, d. II, q. II, n. 20, VIII 444 ; *De Primo Princ.,* c. IV, n. 5, IV 765. Cfr. Minges, l. c. 145-6.

non pas arbitraire mais souverainement ordonnée. C'est lui qui, en s'inspirant de S. Augustin, a écrit cette belle formule : *cognitio Dei est vita realiter creatrix* (1).

Le B. Duns Scot a vu dans toutes les œuvres de Dieu *ad extra* des effets de la puissance et de la *sagesse* divines et non pas d'un pouvoir despote : *in quocumque opere naturae manifestatur summe potentia et sapientia divina* (2); *Vere, Domine, omnia in sapientia ordinata fecisti !* » (3). Il a parlé du bel ordre de la Providence divine à travers les siècles : *ex toto processu Scripturae patet ordinata Dei gubernatio respectu hominis et creaturae* (4). Avec un sens remarquable, il a observé maintes fois que les lois divines, les œuvres du Tout-Puissant resplendissent d'harmonie, de proportion, d'ordre et de beauté : preuve nécessaire et évidente que le vouloir infini de Dieu est la sagesse substantielle. Sur cette matière, que Mr Landry lise l'ouvrage du R. P. Minges : il lui apprendra beaucoup de choses qu'il ignore, car l'auteur y a réuni, avec une rare connaissance des œuvres du B. Duns Scot, les textes les plus importants de la pensée scotiste à ce sujet (5).

Le Docteur Marial a affirmé non moins explicitement que Dieu n'agit jamais uniquement par caprice ou autoritarisme, mais toujours pour un motif en rapport avec sa sagesse, sa bonté et sa justice (6).

(1) *Ox.* IV, d. I, q. I, n. 20, XVI 57.
(2) *Ox.* III, d. XIII, q. IV, n. 17, XIV 472.
(3) *De Primo Princ.*, c. III, n. 14, IV 760. Cfr. Minges, l. c. 149-151.
(4) *Ox. Prol.*, q. II, n. 15, VIII 113.
(5) *Der Gottesbegriff des Duns Skotus*, l. c. 151-154.
(6) Minges, l. c. 154-159. Ainsi, ce n'est pas *sine causa* que Dieu a révélé tardivement le mystère de la Trinité, *Ox.* I, d. XXVI, q. I, n. 30, X 318; Dieu récompense temporellement les pécheurs *propter bonum motum*, *Ox.* III, d. XXXVIII, q. I, n. 14, XV 956; il a révélé au peuple juif enclin à l'idolâtrie la vérité de l'unité divine pour faciliter à la multitude la connaissance du vrai Dieu, *Ox.* I, d. II. q. III, n. 7, VIII 499. Dieu a conféré au Christ la plus haute gratification possible parce que cette libéralité est plus conforme à sa sagesse et manifeste davantage sa miséricorde, *Ox.* III, d. XIII, q. IV, n. 9, XIV 463 : *Videtur autem simpliciter melius secundum rectam rationem, summam gratiam esse alicui collatam quam non esse collatam, quia in hoc manifestatur summa misericordia Dei in dando summum bonum gratiae sine meritis; igitur probabile est hoc esse factum et non in alio quam in anima Christi;* toute l'économie présente est œuvre de miséricorde et de justice, *Ox.* IV, d. II, q. I, n. 8, XVI 247. Dieu ne multiplie pas les obligations de l'homme *ex maxima misericordia sua. Ox.* IV, d. XV, q. I, n. 7, XVIII 180; s'il en a même dispensé dans l'Ancien Testament c'est *propter majus malum vitandum*, *Ox.* IV, d. XXXIII, q. III, n. 6, XIX 388; Dieu a choisi le mode actuel de Rédemption pour nous enflammer à son amour. *Ox.* III, d. XX, n. 10, XIV 738 : *Ad alliciendum nos ad amorem suum, ut credo, hoc praecipue fecit et quia voluit hominem amplius teneri Deo,* etc., etc.

Même dans l'hypothèse que Dieu agisse dans un autre ordre que le plan actuel *(de potentia absoluta)*, le B. Duns Scot a soutenu que le Vouloir Divin reste toujours ordonné et rationnel. M. le Dr Klein l'a bien montré dans son excellente monographie (1); les textes du B. Duns Scot sont d'ailleurs explicites : *non inordinate fieret sed ita ordinate sicut modo* (2).

Le Docteur Franciscain enfin, avec toute la pensée chrétienne, de S. Augustin à S. Anselme, a vu la raison suprême et propre du vouloir Divin, non dans l'arbitraire ou l'autocratie tyrannique, mais dans l'amour infini que Dieu se doit à lui-même. (3)

C'est à cette vérité non moins qu'au fait que Dieu est l'être infiniment rationnel, *rationabilissime, ordinatissime volens,* que le maître franciscain a suspendu sa métaphysique générale des œuvres de Dieu *ad extra*, et cela dans un élan que l'on n'a guère égalé. Dieu s'aime nécessairement (4); l'amour qu'il se doit est la raison de son vouloir créateur (5); il ne peut rien

(1) L. c. 146-161. Sa conclusion est la suivante : *alle diese möglichen Westplane und Gesetze sind aber vernünftig, der göttliche Wille hält sich somitstets an eine vernünftige Ordnung.*

(2) *R. P.* IV, d. I, q. V, n. 2, XXIII 559; *R. P.* III, d. XVIII, q. III, n. 4, XXIII 392; *Ox.* I, d. XLIV, q. I, n. 3, X 745B; cfr. aussi Minges, l. c. 56-62.

(3) Minges, l. c. 159-161; cfr. P. Raymond, O. M. C., *Le motif de l'Incarnation*, art. des *Etudes Franciscaines*, XXVIII, 1912, 192-195. A l'endroit des êtres, Dieu est bonté et condescendance. Il commande à l'homme de croire et de faire ce qui est souverainement raisonnable, *Ox. Prol.*, q. II, n. 7, VIII 87; il ne lui impose pas des obligations dans la pleine mesure de ses droits, mais seulement selon sa bonté : *Licet Deus posset velle nos obligare sibi, ut quidquid sumus et possumus teneamur Deo, tamen ex maxima misericordia sua, considerans nostram fragilitatem et difficultatem ad bonum, noluit nos regulariter obligari nisi ad Decalogum; Ox.* IV, d. XV, q. I, n. 7, XVIII 180; il n'a jamais laissé l'humanité sans secours, *Ox.* IV, d. I. q. I, n. 2, XVI 232. — En général, — et c'est un principe que Duns Scot aime à redire après S. Augustin — Dieu laisse à tout être sa nature et son activité propre, bien qu'il n'ait pas besoin de leur concours, *Quod.* VII, n. 23, XXV 303 : *Secundum Augustinum, VII de civitate Dei, c. 30 : sic Deus res quas condidit administrat, ut eas agere proprios motus sinat. Licet enim posset agere omnia, et sic agendo, entitates quidem rerum non destrueret, sed eas quasi otiosas et vanas relinqueret; maluit tamen eis, sicut entitatem, sic et virtutem activam et propriam tribuere actionem : non enim universaliter perfectionem rebus subtrahit cujus sunt capaces* ; *Ox.* IV, d. XIX, q. I, n. 6, XIX 607.

(4) *Quod.* XVI, n. 2, XXVI 181 : *Dico quod in actu voluntatis divinae est necessitas simpliciter et hoc tam in actu diligendi se quam in actu spirandi amorem procedentem, scilicet Spiritum Sanctum.* Cfr. le *Commentaire* de Lychet, in h. l., XXVI 182-183.

(5) *R. P.* IV, d. XLIX, q. VII, n. 10, XXIV 657 : *Deus est immediatus finis omnium sicut est immediata causa finalis omnium, nam causa finalis non est nisi per quam amatam producens producit effectum; Deus autem universa propter se creavit, unde Deus diligens se propter se fecit haec.*

opérer *ad extra* si ce n'est dans cet ordre d'amour (1). Précisément parce que Dieu s'aime d'une manière infiniment ordonnée, il ne peut pas ne pas se complaire en tout ce qui, du dehors, peut glorifier et aimer son essence adorable. Le B. Duns Scot le dit dans la langue des grands mystiques franciscains : *diligens aliquid propter se, proprie amore liberalitatis, non amore zelotypiae, diligit omnia diligentia illud primum diligibile et omnia quae sunt ratio diligendi illud vel inclinandi in amorem ejus ; Deus autem sic diligit objectum suum primarium ; igitur Deus diligit omnia potentia diligere suum primum diligibile et omnia quae inclinant in amorem ejus* (2). Voilà aussi pourquoi Dieu a tout voulu et permis pour manifester sa libéralité, sa bonté (3), Dieu a tout fait par amour. Le passage suivant le proclame avec une précision métaphysique et une élévation remarquables :

Ex his patet... quod in Deo est UNUS ACTUS DILIGENDI OMNIA, *quia est unum objectum quod est ratio diligibilitatis sui et ratio diligendi omnia quocumque modo diligibilia sunt... Ex quo concluditur quod iste actus elicitus est ex charitate, scilicet habitu uno... Vult enim Deus ex charitate primo bene esse sibi tanquam fini omnium ; secundo vult alium velle sibi bonum esse ; in isto instanti potest poni praedestinatio. Ex eodem enim habitu potest velle mihi omnia necessaria ad diligendum se et ex consequenti illa efficere in me : nam post volitionem finis, primum immediatissime volitum videtur illud quod propinquissime ad finem ordinatur in omni rationabili voluntate et ideo illud per quod ad finem devenitur immediatius — et tertio omnia quocumque modo ad haec necessaria, et sic post praedestinationem. Deinde est collatio gratiae et aliorum supernaturalium quibus immediate attingimus finem, et postea iste mundus sensibilis et alia visibilia quae sunt propter hominem... In omnibus tamen his gradibus,* UNUS EST ACTUS QUI EST DILIGERE OMNIA. *etc.* (4).

Ainsi, le Vouloir de Dieu est raison, ordre, sagesse et amour. Après avoir cité quelques-uns de ces textes, M. le Dr Klein avait raison, sans doute possible, de rapprocher la pensée de Duns Scot de la philosophie de S. Augustin et de S. Anselme

(1) *R. P.* II, d. XXVII, q. II, n. 9, XXIII 195 : *Deus nihil potest velle nisi sicut est volendum, quia nihil aliud a se potest velle, nisi in ordine ad se et sicut est volendum.*

(2) *R. P.* I, d. XVII, q. II, n. 7, XXIII 211.

(3) *De Primo Princ.*, c. IV, n. 36, IV 786 : *Tu bonus sine termino, bonitatis tuae radios liberalissime communicans, ad quem amabilissimum singula suo modo concurrunt ut ad ultimum suum finem ; Ox.* II, d. III, q. VII, XII 169B, etc.

(4) *R. P.* III, d. XXXII, q. I, n. 10-12, XXIII 507-508.

et de déclarer que la théodicée du Docteur Marial harmonisait merveilleusement la sagesse et l'amour, la raison et la volonté dans le mystère adorable de Dieu (1).

* * *

Les principes philosophiques du B. Duns Scot s'opposent non moins radicalement à l'autre affirmation de M. Landry, à savoir que la philosophie franciscaine exclut l'idée de relation essentielle, d'ordre, de continuité et qu'elle multiplie les êtres comme une poussière malléable. De même que la métaphysique des œuvres de Dieu *ad extra* est dominée par le principe suivant : *voluntas infinita necessario est in actu volendi recto* (2), de même la pensée du B. Duns Scot s'inspire et, dans un non moindre degré, de l'idée d'ordre, d'unité, de fixité et de continuité. La preuve en est facile à faire.

1) Que l'idée d'ordre essentiel, de hiérarchie métaphysique et de relations transcendantes soient en effet à la base des spéculations du B. Duns Scot, des textes nombreux et authentiques le prouvent jusqu'à l'évidence. Précisément l'*un des premiers écrits métaphysiques du Docteur Franciscain, le De Primo Principio,* que M. Landry aurait bien mieux fait de lire que d'aller consulter Rabelais et Renan, *s'ouvre par la philosophie de l'ordre essentiel, de la hiérarchie métaphysique des êtres* (3). Le B. Duns Scot y considère l'ordre non pas tant selon la disposition convenable des choses que selon les rapports légitimes et essentiels qu'il implique entre des objets ordonnés suivant une relation de priorité et de postériorité, de cause et d'effet, d'éminence et d'infériorité. Au nom de cet ordre essentiel, il s'élève jusqu'à l'existence de Dieu (4). D'ailleurs, les êtres n'ont pas seulement des relations profondes avec la Cause Première (5) : ils en ont

(1) *Intellekt und Wille,* l. c. 225 : *Skotus hat hiermit gedanken S. Augustins und S. Anselms bis zu den letzten Konsequenzen durchgeführt : Gott is selig gerade als absolute, sittliche und weisheitsvolle Volkommenheit, als objektiv-würdigende selbstloseste Heiligkeit. Weisheit und Liebe, Vernunft und freier Wille, sind bei Skotus im Gottesbegriff in schönster Harmonie verwoben.*

(2) *R. P.* I, d. X, q. II, n. 5, XXII 181.

(3) *De Primo Principio.* c. I, n. 1-4 ; c. II, n. 1-8, IV 721-733. Duns Scot y renvoie dans ses *Quest. sur la Métaphysique, IX Met.* q. IV n. 5, VII 546. A lire sur cette question, Belmond, *Dieu existence et cognoscibilité,* l. c. 34-44.

(4) Cap. III, n. 14, IV 760 etc.; *Ox.* I, d. III, q. IV, n. 10, IX 179.

(5) *De Primo Princ.,* c. III, n. XI, IV 758. B 759. Au nom de l'ordre universel, le B. Duns Scot démontre l'unité du premier principe : *Id unum summum est unus ordo.* cfr. n. 7 (755).

aussi entr'eux et de non moins intimes. L'être sans relation avec l'universalité du système créé est inconcevable : *positio alicujus entis, nullum ordinem habentis irrationabilis est valde* (1) ; *nihil est in universo quod non habet ordinem essentialem inter entia, quia ab ordine partium est unitas universi* (2). Même, l'ordre universel — qui n'est que le système complet des relations entre les êtres, — est la principale perfection de l'ordre créé, il est la fin du Créateur. Le B. Duns Scot le déclare dans les termes les plus explicites, tant la conception d'un univers anarchique et dont les parties n'ont aucune relation avec l'ensemble est étrangère à son esprit (3). Le texte suivant synthétise rapidement ses hautes spéculations : M. Landry n'a qu'à bien retenir les derniers mots surtout qui le terminent et ruinent ses reconstructions arbitraires :

Omnia creata, quia limitata, nata sunt esse partes totius universi, quod est UNUM UNITATE ORDINIS, *sicut patet 12 Metaph ; et ideo quodlibet illorum est potentiale ad istam formam quae est ordo, ut scilicet habeat ordinem ad aliam partem et hoc,* VEL SECUNDUM EMINENTIAM *quae est in naturis diversis in universo, vel* SECUNDUM AEQUALITATEM, *quia ordo est pariumdispariumque rerum dispositio, secundum Augustinum, vel secundum actionem et passionem sive* SECUNDUM CAUSALITATEM ; *et ideo quodcumque agens creatum producens effectum ita potentiale est, quia ad ipsum et ad effectum productum potest consequi ordo inter ea* (4).

(1) L. c. c. IV, n. 14, IV 760.

(2) L. c. c. III, n. 7, IV 755.

(3) *Ox.* II, d. III, q. VI, n. 10, XII 169 : *Secundum veritatem, licet in toto universo principaliter ordo attenditur secundum distinctionem specierum in quibus est imparitas pertinens ad ordinem, tamen, quia secundum Augustinum, de Civ., lib. 19. c. 13 : ordo est parium impariumque rerum unicuique loca sua distribuens congrua dispositio, ab illo autem Agente qui principaliter intendit ordinem universi, sicut principale bonum intrinsecum sibi, non tantum intenditur ista imparitas quæ est unum requisitum ad ordinem scilicet specierum, sed etiam paritas individuorum in eadem specie quae est aliud concurrens ad ordinem ; Ox.* IV, d. XXIV, q. I, n. 3, XIX 46 ; *Quod.* XIX, n. 6, XXVI 268 ; *R. P.* II, d. I, q. VII, n. 10, XXII 562b.

(4) *Ox.* I, d. XXX, q. II, n. 19, X 463.— Pour mesurer combien l'idée d'ordre est chère à Duns Scot, on peut aussi rappeler ses efforts pour l'atteindre partout. Il décrit 1) l'ordre des attributs divins. *R. P. Prol.* q. I, n. 44, XXII 30 ; I, d. X, q. I, n. 8, XXII 178 ; 2) l'*ordo essentialium et notionalium in divinis, R. P. Prol.* q. I, n. 46, XXII 30; *Quod.* V, n. 25, XXV 228 ; 3) toujours en Dieu, *l'ordo naturae et originis, Ox,* II, d. I, q. I, n. 13-15, XI 25-26 ; *Ox.* I, d. XII, q. II, n. 2, IX 873 ; *Quod.* IV, n. 3, XXV 150 ; *Quod.* VIII. n. 19, XXV 361 ; 4) l'*ordo unitatum in divinis, R. P.* I. d. XXXIII, q. II, n. 15, XXII 405 ; 5) l'*ordo intellectionis Dei. Ox.* I, d. XXXV, q. I, n. 10, X 548 ; *R. P.* I, d. XXXVI, q. II, n. 33, XXII 445 ; 6) l'ordre des vouloirs divins, cfr. *supra ;* 7) l'ordre des raisons sous lesquelles Dieu

2. Il n'est pas moins certain que la philosophie du B. Duns Scot, bien loin de « tendre vers la multiplicité » (343), tend au contraire à l'unité. M. Landry le reconnaît dans l'ordre logique, puisque le Docteur Franciscain a si énergiquement défendu l'univocité des concepts d'être ou de perfection simple, mais il le nie, s'il s'agit de l'ordre ontologique. En fait, cette « antinomie fondamentale » (345) est une fiction. Un illustre théologien, Macédo (1), qui connaissait aussi bien S. Thomas d'Aquin que Duns Scot, l'avait déjà suffisamment établi, en faisant le parallèle suivant entre les deux princes de la scolastique :

Unum autem non inepte observo : solere Divum Thomam amare divisiones ; Scotum contra, uniones diligere. Apparet discurrendo. S. Thomas angelos vult omnino specie discretos ; Scotus specie unitos, numero tantum differentes. S. Thomas distinguit potentias realiter ab anima ; Scotus minime. S. Thomas ponit in homine cum concipitur, tres animas distinctas, vegetativam, sensitivam, rationalem ; Scotus unam solam rationalem, reapse unam, sed virtute multiplicem. Ita in justificatione, D. Thomas inducit duas formas distinctas, alteram gratiam, alteram charitatem ; Scotus unam charitatem constituit, unionis avidus. Itaque in ejus profunda doctrina uniones invenies : quo se illa gemmeam prodit. Hoc ab eo fonte profectum, quod unus maxime secum est Scotus ac haerens sibi ; nusquam a se discordem ac dissentientem deprehenderis. Scotum consulat qui amat unitatem doctrinae (2).

Rien de plus juste. Le B. Duns Scot, en effet, est célèbre dans la pensée médiévale par l'application impitoyable du principe suivant : *entia non sunt multiplicanda sine necessitate.*

est conçu, *R. P.* Prol. q. I, n. 43, XXII 29 ; 8) la systématisation des êtres d'après l'idée d'infini, *Quod.* V, n. 25, XXV 228 ; 9) l'ordre de l'audition et de la vision dans les anges, *R. P.* II, d. IX, q. II, n. 16. XXII 652 ; 10) l'*ordo actuum voluntatis*, *Ox.* II, d, VI, q. II, n. 3, XII 346 ; 11) l'*ordo intelligibilium*, *Ox.* I, d. III, q. II, n. 21, IX 47, etc. etc. Ces textes divers — cfr. aussi *Ox.* I, d. XXXV, q. I, n. 15, X 555 ; *Ox.* I, d. XXVIII, q. III, n. 11, X 428 ; *Ox.* I, d. XVII, q. III, n. 8, X 61 ; *R. P* I, d. XIX, q. III, n. 15, XXII 239 etc. — donnent, à leur façon, la profonde sensation que le B. Duns Scot est le philosophe de l'ordre et que par suite il répugnait à son génie d'élaborer une synthèse où tout serait fractionnement et multiplicité sans rapport et sans lien.

(1) Sur ce théologien, à consulter, Dom. de Caylus, O. M. C., *Merveilleux épanouissement de l'Ecole Scotiste*, dans les *Etudes Franciscaines* 1911, 635-8.

(2) *Collationes doctrinae S. Thomae et Scoti*, coll. 7, Padoue 1673, II 337. — M. Landry me concédera bien, sans doute, que la pensée ou la vérité fondamentale du système scotiste n'est pas cette multiplicité qu'est la distinction réelle de l'essence et de l'existence. Voilà pourquoi je n'insiste pas. Cfr. *R. P.* IV, d. XIII, q. I, n. 22, XXIV 195.

Un seul souci le guide et l'inspire dans l'emploi de ce principe ; le voici : *magis est ponenda paucitas nobilitans naturam quam pluralitas non necessaria et non nobilitans eam* (1). Dès le *De Primo Principio*, il considère cette vérité comme un des principes organiques de sa philosophie (2), et il l'utilise pour démontrer l'unité de l'ordre universel et l'unicité de la cause Première. Au nom de ce principe, il soutient que l'accident est simple (3), il se refuse à admettre la science innée (4), rejette la distinction réelle de l'âme et de ses facultés (5), établit qu'il n'y a que deux productions immanentes en Dieu (6) et critique S. Thomas d'Aquin, qui pour expliquer la causalité physique des sacrements admet la présence d'une vertu surnaturelle transitoire (7). Partout et dans les matières les plus délicates, le B. Duns Scot a recours à cette règle (8). Par suite, un système qui se réclame si fréquemment du principe le plus radicalement opposé à la « multiplicité » ne peut tendre qu'à l'unité : le Docteur Franciscain a été logique dans son attitude philosophique, lui qui n'a pas fait reposer l'ensemble de sa pensée sur la théorie qui introduit la multiplicité, si réduite soit-elle, au cœur même de l'être, en y maintenant la distinction réelle de l'essence et de l'existence.

3. Dans la même mesure, Duns Scot a maintenu la fixité, la constance et l'invariabilité des lois de l'ordre naturel, tout en reconnaissant avec toute la philosophie scolastique que « ces lois établies par la cause créatrice restent toujours sous la dépendance du législateur suprême » (9). Deux observations le

(1) *R. P.* II, d. XVI, q. I, n. 14, XXII 73 ; *Ox.* II, d. XVI, q. I, n. 15, XIII 39 ; n. 5, XIII 25 ; *Ox.* I, d. III, q. VI, n. 12, IX 251 ; *R. P.* II, d. III, q. I, n. 4, XXII 580.

(2) Cap. II, n. 10, IV 735 ; cap. III, n. 7, 756.

(3) VII *Met.* q. I, n. 4, VII 486.

(4) I *Met.* q. IV, n. 9, VII 56.

(5) *Ox.* II, d. XVI, q. I, n. 15, XIII 39 ; *R. P.* II, d. XVI, q. I, n. 14, XXII 73.

(6) *Ox.* I, d. II, q. VII, n. 18, VIII-550 ; *ibid.* n. 36, 583.

(7) *Ox.* IV, d. I, q. V, n. 9, XVI 15; *ibid.* n. 7, 147.

(8) *Ox.* IV, d. XLV, q. II, n. 5, XX 281 ; *Ox.* IV, d. XI, q. III, n. 14, XVII 375; *Ox.* IV, d. VI, q. X, n. 3, XVI 617 ; *Ox.* II, d. V, q. I, n. 7, XII 308 ; *Ox.* I, d. III, q. VI, n. 22, IX 275 ; *R. P.* IV, d. XLV, q. II, n. 16, XXIV 564 ; *R. P.* l. c. n. 12, XXIV 562 ; *R. P.* IV, d. XLIV, q. III, n. 18, XXIV 55 ; *Ox.* IV, d. XLIV, q. III, n. 4, XX 253; *R. P.* IV, d. VI, q. VIII, n. 14, XXIII 646; *Ox.* III, d. XXXI, q. I, n. 3, XV 407 ; *Ox.* IV, d, XII, q. VI, n. 5, XVII 643, etc.

(9) De Regnon, S. J., *La métaphysique des causes*, 2 Paris 1906, 20. « Dieu a établi et il conserve les lois de ce monde, et c'est pour cela qu'il peut y avoir science physique. Mais libre dans ses créations, il reste au-dessus des lois qu'il impose et il peut les suspendre ou les modifier dans un dessein digne de sa Sagesse et par conséquent digne du Dieu des sciences. Il était utile de présenter ces observations

démontrent clairement. *a)* Chez le B. Duns Scot, la nature est une puissance déterminée ; elle agit toujours selon un mode fixé. C'est affirmer entre les éléments physiques une « liaison » des plus constantes (1). — *b)* Le B. Duns Scot a décrit l'induction scientifique qui s'appuie précisément sur la constance et l'invariabilité des lois physiques — dans les limites déjà fixées. « Inférieur à Bacon et aux philosophes modernes sur les méthodes expérimentales qu'il connaît cependant, il les dépasse par la précision avec laquelle il résout la partie rationnelle du problème de l'induction. Formé à l'école d'Aristote, il sait à quel fond immuable attribuer la fixité des opérations dont l'expérience manifeste le retour harmonieux et constant. Les concepts objectifs de nature, de causalité et de finalité lui fournissent un fondement solide pour élever avec certitude l'édifice de la science... Sur ce point, il n'est égalé par aucun des grands docteurs scolastiques, pas même par S. Thomas d'Aquin » (2). Telle est la conclusion d'une savante étude du R. P. Raymond, O. M. C., que M. Landry ignore comme tout le reste. J'ajoute qu'elle est pleinement fondée. Il suffit de citer les quelques lignes suivantes pour l'établir :

De secundis cognoscibilibus, scilicet de cognitis per experientiam, dico quod licet experientia non habeatur de omnibus singularibus sed de pluribus, nec quod semper sed quod pluries, tamen expertus infallibiliter novit quod ita est et quod semper et in omnibus ; et hoc per istam propositionem quiescentem in anima : quidquid evenit, ut in pluribus, ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis illius causae etc. (3).

Que M. Landry remarque bien ces mots : *expertus infallibiliter novit quod est ita et quod semper et in omnibus.* Ils fondent la science, consacrent la valeur de l'induction et montrent combien le B. Duns Scot avait le sens profond de la constance

pour qu'on n'abusât pas de la doctrine d'Aristote. » Il est regrettable que M. Landry ait ignoré ces précisions, en reprochant à Duns Scot de méconnaître les lois et les relations essentielles des êtres, lorsque le Docteur Franciscain regardait comme possible, en certains cas, l'intervention miraculeuse de Dieu.

(1) *Quodl.* II, n. 10, XXV 71 : *Est ergo intellectus hujus propositionis : natura determinatur ad unum, non quidem ad unum producibile, unum, inquam, numero sive singulare ; sed determinatur ad unum determinatum modum producendi, quia non est ibi principium indeterminatum respectu oppositorum sicut est voluntas.* *Ox.* II, d. XIV, q. III, n. 7, XII 679; *Ox.* II, d. VII, q. I, n. 26, XII 407a.

(2) *La Théorie de l'induction, Duns Scot précurseur de Bacon,* art. du R. P. Raymond, O. M. C. dans les *Etudes Franciscaines* 1909, XXI, 113-126, 270-279.

(3) *Ox.* I, d. III, q. IV, n. 9, IX 176-177 ; I *Met.* q. IV, n. 17-18, VII 60-61 ; *Ox.* IV, d. XLIX, q. XII, n. 6, XXI 442.

des lois physiques et des relations essentielles qui relient les êtres. Surtout, ils ruinent, non moins que les précédents passages, une large part de ses affirmations.

4) Une autre doctrine chère à Duns Scot confirme ces conclusions. Le Docteur Franciscain a enseigné « que le mouvement de rotation, pris en lui-même, est une certaine forme qui s'écoule sans cesse » *(forma fluens)* (1). M. Landry l'a justement remarqué. Il a oublié de dire toutefois que l'opinion qu'il signalait, — à l'encontre de ses propres conclusions — révélait en Duns Scot l'adversaire de la discontinuité illimitée dans le réel.

II

Ce ne sont pas d'ailleurs seulement les principes fondamentaux de la philosophie du B. Duns Scot qui s'opposent radicalement à l'interprétation de M. Landry. Les textes eux-mêmes ou les doctrines dont il se réclame n'ont pas le sens qu'il leur donne et n'appuient pas ses conclusions. La loyauté et la probité — dont M. Landry n'a pas observé les exigences à l'endroit du Docteur Franciscain — me font un devoir de l'établir dans le détail, par l'étude successive des passages ou des enseignements mis en question.

Les premières attaques de M. Landry se trouvent aux pages 51-53 de son écrit. L'auteur expose, et très mal, le sentiment de Duns Scot sur la séparabilité de la matière et de la forme. Le Docteur Franciscain soutient, en effet, que Dieu *de potentia absoluta* pourrait créer la matière sans principe informant : *non video quod sit contradictio* (2). Dans quelle mesure Duns Scot s'éloigne ici de S. Thomas d'Aquin, je n'ai pas à l'examiner ici. Je remarque seulement qu'il expose l'opinion du Docteur Angélique autrement que M. Landry et plusieurs disciples de S. Thomas, si bien que la thèse franciscaine se présente presque comme un simple corollaire (3).

(1) Duhem, *Le mouvement absolu et le mouvement relatif*, Montligeon 1909, 69 ; Boyvin, *Phil. Scoti, In Phys*, disp. III, c. VI, Bologne 1690, vol. II, 409-446.

(2) *Ox.* II, d. XII, q. II, n. 3, XII 576 ; *R. P.* II, d. XII, q. II, n. 4, XXIII 16 ; *Quod. IX*, n. 20, XXV 392. cfr. Klug., l. c. 66-70.

(3) *Ox.* II, d. XII, q. II, n. 2, XII 575 : *Alii dicunt materiam habere realitatem distinctam a forma, non tamen potest esse sine forma, quia non est actus, nec habens actum... ; nihil habet actus vel actualitatis, sed tantum habet esse potentiale, quod tamen esse est aliqualis realitas distincta a forma et per hoc salvant compositionem realem ; implicat autem contradictionem quod aliquid habeat esse tantum potentiale et sit actualiter.*

L'exposé achevé, M. Landry ajoute : « La matière a pu être préparée à recevoir plus facilement telle forme plutôt que telle autre ; jamais, nous le comprendrons mieux quand nous étudierons l'activité des êtres, jamais l'aptitude de la matière envers une forme n'est devenue l'exigence de cette forme. Il reste donc à chaque individu une part indéracinable de contingence ; l'individu est un fait que l'on ne peut expliquer à priori ; nous aurons beau accumuler les raisonnements, nous ne montrerons jamais pourquoi telle forme est unie à telle matière ; c'est que cette union est due à une action libre de Dieu et des volontés divines, il ne faut pas chercher les raisons (L'auteur cite : II, d. I, q. 2, n. 9). Nous pouvons saisir dès maintenant une des caractéristiques de la pensée de Duns Scot ; notre Docteur regarde toute réalité comme un absolu susceptible d'exister séparément (1); pour lui, chaque être est ce qu'il est et il n'est que cela ; Scot a une tendance marquée pour une sorte d'atomisme métaphysique et cette tendance, il la possède parce qu'il éprouve une grande aversion envers la philosophie arabe » (53). Plus loin, les mêmes idées reviennent (60-61, cfr. 343-344) : « La matière de Duns Scot ne jouit d'aucune activité, elle ne désire pas, elle attend. Elle recevra plus aisément telle forme plutôt que telle autre, selon les modifications qu'elle aura subies au cours de son histoire, mais ces dispositions ne seront jamais une exigence » etc.

Cet exposé de M. Landry n'est pas exact.

La matière, chez le B. Scot, n'est pas seulement une entité absolue. Dernière réalité de l'ordre actuel, *infimum entium* (2), elle n'est sans doute point un pur néant ou une simple puissance (*ens in potentia objectiva),* puisqu'elle est une des parties substantielles du composé ; mais elle est tellement infime et à ce point relative qu'elle se définit précisément par cette potentialité intrinsèque, cette capacité et cette puissance de réceptibilité à l'endroit de la forme (3). Duns Scot écrit à ce sujet : *tenendum*

(1) Le principe de Duns Scot — et d'Henri de Gand — *absolutum prius alio potest esse sine eo,* cfr. *Ox.* II, d. VII, q. II, n. 3, XII 576, etc. a un sens restreint, cfr. Poncius, *in h. l.* n. I, XII, 579, et *Com. in* III *Sent.* d. II, q. I, n. 2, XIV 111. Le Docteur Marial le reconnaît lui-même : *prius ex ratione prioris potest esse sine posteriori absque contradictione et hoc quando nulla est necessaria connexio potest esse vel propter identitatem realem, sicut subjectum et propria passio vel propter simultatem naturae, ut in correlativis ; Ox.* III, d. II, q. I, n. 3, XIV 108.

(2) *Ox.* I, d. XXVII, q. III, n. 10, X 366; cfr. Klug, O. M. C., *Die Lehre des Johannes de Duns Skotus über Materie und Form,* l. c. 45-47.

(3) *Ox.* II, d. XII, q. I, n. II, XII 558 : [*Materia*] *manet sub terminis oppositis eadem et sub potentiis numero diversis quae in ipsa corrumpuntur, et est terminus*

est materiam esse aliquid positivum potentiale habens NATURALEM INCLINATIONEM *ad aliam formam* NATURALEM (1). C'est cette puissance radicale qui l'ordonne à la forme et lui permet de réaliser avec elle un composé doué d'une véritable unité substantielle (2). Par suite, négliger cet élément dans l'exposé du concept de la matière chez Duns Scot, c'est fausser la pensée du Docteur Franciscain.

Il n'est pas moins inexact d'écrire : « la matière de Duns Scot ne jouit d'aucune activité : *elle ne désire pas,* elle attend ». Le B. Duns Scot enseigne positivement le contraire : *Dico quod* NON QUAECUMQUE *forma satiat appetitum materiae totaliter extensive, tot enim sunt* APPETITUS *materiae ad formas quot sunt formae receptibiles in materia, nulla igitur una forma potest per se satiare* OMNES APPETITUS *materiae ad formas sed una satiat perfectissime, scilicet forma perfectissima; illa tamen non satiat* OMNES APPETITUS *materiae nisi in illa una forma omnes formae includerentur* (3). Enlever cet appétit naturel, ce désir intrinsèque, soit de la matière, soit des corps, soit de la volonté humaine, c'est, ni plus ni moins, les détruire. Le B. Duns Scot le proclame formellement dans l'*Opus Ox.* et les *Rep. Par.* (4) Voici, en effet, ce qu'il écrit dans le premier de ses

creationis, patet : et secundum hoc est realitas distincta a forma ex eisdem causis et est quid positivum, quia receptivum formae. Tamen dicitur ens in potentia, quia quanto aliquid habet minus de actu, tanto magis est in potentia ; et quia materia est receptiva omnium formarum substantialium et accidentalium, ideo maxime est in potentia respectu earum et ideo definitur per esse in potentia secundum Aristotelem. Non enim habet actum distinguentem vel dividentem vel receptum vel informantem et dantem sibi esse specificum ; ex quo tamen non est receptivum istius actus per suppositum et est causa suppositi, non potest esse nihil, quia nihil non est alicujus susceptivum.

(1) *R. P.* II, d. XII, q. I, n. 10, XXII 6 ; cfr. *Ox.* IV, d. XI, q. III, n. 11, XVII 358 ; VII *Met.* q. V, n. 3, VII 368 ; *R. P.* l. c. n. 17, XXII etc.

(2) *Ox.* II, d. XII, q. I, n. 14, XII 560-561 : *Philosophus quaerit quare aliquid est unum et dicit quod simplex est unum, quia statim est id quod est ; sed in compositis est dare aliquam rationem et nescivit Philosophus aliam dare nisi quia hoc est actus et illud potentia, ita quod hoc est potentia essentialiter receptiva secundum totum genus suum, et illud actus essentialiter perficiens aliud ; et ideo ex his fit unum per se, scilicet ex materia et forma. Non sic est de subjecto et accidente : quia enim tam materia quam forma sunt causae intrinsecae entis compositi, ideo faciunt per se unum.*

(3) *Ox.* I, d. I, q. I, n. 6, VIII 310; cfr. MASTRIUS, *Cursus Phil. In Phys.* disp. II, q. VI, art. I, et II, n. 124-137, vol. II 69-73. L'auteur, après avoir cité plusieurs textes de Duns Scot, établit que, selon sa doctrine, la matière désire sa forme connaturelle et même, *non aequaliter omnes appetere formas in particulari sed nobiliores magis.* A lire aussi BOYVIN, *Philosophia Scoti, In Phys*, disp. I, sect. II, c. I. q. X, Bologne 1690, vol. II 65-71.

(4) *R. P.* IV, d. XLIX, q. IX, n. 5, XXIV 660 : La volonté peut être considérée

Commentaires : Quid ergo [*est appetitus naturalis*]*? Dico quod est inclinatio ad propriam perfectionem suam, scilicet voluntatis, sicut in aliis non habentibus appetitum liberum ; et de illo appetitu loquitur Philosophus, I Phys., quod materia* APPETIT *formam et universaliter imperfectum suam perfectionem. De illo* APPETITU NATURALI, *patet quod voluntas necessario et perpetuo et summe appetit beatitudinem et hoc in particulari. Quod de necessitate patet ; quia natura non potest remanere natura quin inclinetur ad suam perfectionem, quia si tollas illam* INCLINATIONEM, *tollis* NATURAM (1). Ce passage est suffisamment clair pour ne pas insister davantage.

Des textes qui précèdent, il résulte que Duns Scot admet avec toute la philosophie scolastique que la matière appelle la forme et que tout être imparfait désire l'élément qui lui donne sa perfection finale. Le Docteur Franciscain se refuse seulement à admettre que l'action de Dieu soit liée absolument par l'ordre des causes physiques, sans rejeter pour cela la nécessité et le déterminisme qui leur conviennent (2). La disposition de la matière n'est pas *dispositio summa*, parce que selon la métaphysique de l'Ecole la matière est en puissance à plusieurs formes ; elle n'est pas suprêmement nécessitante au point de forcer Dieu à agir *ad extra*. Dieu coopère, en effet, librement aux causes

ut libera et aussi *ut natura*. Duns Scot considère ici la volonté sous ce dernier aspect : *potest enim voluntas considerari ut est quaedam natura et inquantum habet inclinationem et appetitum naturalem ad suam propriam perfectionem sicut quaecumque alia natura... Quid ergo est appetitus naturalis ? Dico quod est inclinatio ad ipsam perfectionem, sicut in aliis non habentibus appetitum liberum. Et de isto appetitu loquitur Philosophus quod materia appetit formam, sicut imperfectum suam perfectionem... Tolle ergo istam inclinationem et tolles naturam.* Cfr. *Ox.* III, d. XVII, q. I, n. 3, XIV 654 ; *Ox.* IV, d. XLIX, q. III, n. 9, XXI 90 : *aliquis appetitus est in ipsa anima ad corpus tanquam ad proprium perfectibile, vel saltem e converso in materia, sicut in proprio perfectibili ad formam illam scilicet animam.*

(1) *Ox.* IV. d. XLIX, q. X, n. 2, XXI 318 ; *Ox.* I. d. I, q. I, n. 6 infine, VIII 386.

(2) *Ox.* I, d. II, q. II, n. 20, VIII 444 : *Nullum est principium operandi contingenter nisi voluntas vel aliquid concomitans voluntatem, quia quodlibet aliud agit ex necessitate naturae et ita non contingenter ; R. P.* II, d. XII, q. 1, n. 5, XXII 4 : *Agens naturale non impeditum de necessitate agit sive producit totum quod est in virtute sua activa ; R. P.* IV, d. XLIII, q. III, n. 17, XXIV 518 : *dico quod non dicitur dispositio necessitans, quia dispositio inducit formam, sed quia se tenet ex parte passi, in quod passum sic dispositum inducit agens extrinsecum necessario formam ad quam disponit, si sit agens naturale — vel libere et contingenter si sit agens liberum ; Ox.* IV, d. XLIII, q. III, n. 22, XX 107 : *illud verbum usitatum de dispositione quae est necessitans debet sic intelligi quod dispositio non sit ratio necessitatis, sed quod, ipsa posita, agens necessario inducat formam ad quam est dispositio ; vel necessitate simpliciter sicut quando est mere naturale, vel necessitate secundum quid ut quando agens est voluntarium ;* cfr. *R. P.* III, d. XXXIII, q. I, n. 10, XXIII 514 ; *Ox.* IV, d. XII, q. III, n. 19, XVII 594, etc.

secondes; il peut suspendre leur action; rien ne peut, au dehors de lui, induire et contraindre sa volonté à agir. Le B. Duns Scot ne veut pas dans l'ordre naturel des causes physiques d'une nécessité qui soumettrait Dieu lui-même au déterminisme universel. C'est la philosophie du sens commun, c'est la pensée même de la métaphysique médiévale et chrétienne. A ceux qui, comme M. Landry, l'incriminent après l'avoir mal exposée, le B. Duns Scot a le droit de dire ce qu'il adressait aux philosophes déterministes d'autrefois : *nec theologizant nec philosophantur* (1).

En dernier lieu, la doctrine de Duns Scot relative à la séparabilité de la matière et de la forme par une intervention miraculeuse de la puissance divine est pleinement traditionnelle; la très grande majorité des docteurs scolastiques l'a constamment enseignée. Tel est d'abord le sentiment de saint Bonaventure, comme l'a démontré avec érudition Barthelemy de Barberiis, O. M. C. (2). Après lui, Guillaume de la Mare, (3) Jean

(1) *R. P.* III, d. XVI, q. III, n. 13, XXIII 372 : *dico quod in materia sola nunquam est summa dispositio necessitans ad formam ; tum quia materia secundum se est potentia contradictionis ad formam quamcumque ; igitur ad nullam est summa dispositio ; tum quia non potest esse aliqua dispositio necessitans ut Deus agat ad hoc quod in ultimo instanti inducatur ferma, quia, supposita omni actione causae saecundae praevia, potest Deus non agere in instanti ultimo de potentia absoluta. Imo errant hic simul theologizantes et philosophantes, tenentes quod non potest Deus non inducere formam, summa dispositione praevia quam potest agens creatum causare, quia a dispositione praevia non est illa forma substantialis sed tantum necessitas conditionatae concomitantiae, supposito quod Deus coagat. Unde quod Philosophus posuit dispositionem talem quae est summa necessitas, qua posita, necessario inducitur forma, posuit solum propter hoc principium, quia posuit quod omnia agant ex necessitate naturae, et quod dispositione inducta ab agente particulari, ex necessitate naturae Deus causat suam actionem, et si hoc principium negasset, negasset conclusionem ; igitur theologi reputantes illud principium erroneum, concedentes tamen conclusionem quae solum est concedenda, propter hoc principium, nec theologizant nec philosophantur.* Texte similaire dans *Ox.* III, d. XVI, q. II, n. 13, XIV 642 ; cfr. *Ox.* IV, d. XLIII, q. V, n. 8, XX 133 ; *R. P.* IV, d. XLIII, q. III, n. 17, XXIV 518 : *in toto universo non est talis dispositio, quod sit simpliciter necessitans respectu inductionis formae, quia quacumque dispositione posita ad aliquam formam, potest Deus illam voluntarie inducere vel non inducere de potentia sua simpliciter, nam inducit formam ad talem dispositionem, non ex necessitate sed contingenter et libere, quia Deus voluntarie et quasi ex pacto assistit ad supplendum defectum et impotentiam materiae.*

(2) *Cursus philosophicus ad mentem S. Bon.* Pars IIa, Lib. I Phys. tract. II, q. V, n. 89, vol. II 63-69. Je cite l'édition de Lyon, 1687.

(3) *Correctorium*, cod. Vatic. Lat. 813, fol. 58 d-59 a : *haec positio (negativa) detraxit omnipotentiae divinae, quae, licet accidens plus dependeat a subjecto quam materia a forma, potest tamen et facere in sacramento altaris existere accidens sine subjecto ; et ideo etiam potest dare materiae esse actu sine forma, licet hoc a principio non fecerit quod sciatur. Unde magistri omnes nuper concordaverunt quod erroneum est dicere quod Deus non potest dare materiae esse actu sine forma.*

Pecham (1), Roger Marston (2), Nicolas Occam (3), Guillaume de Ware (4) et Richard de Mediavilla (5) défendent la même thèse. Henri de Gand (6) — contre lequel Godefroid de Fontaines (7) se prononce à la suite d'une argumentation très insuffisante — soutient également la même opinion avec une remarquable logique. Parmi ses raisons, se trouve la suivante, que le Docteur Marial allait reprendre : *qui istud negant de materia, multo magis negarent hoc de accidente nisi oppositum pateret per fidem* (8).

Toutefois, aucun des penseurs du moyen-âge n'a soutenu l'opinion adoptée plus tard par Duns Scot, avec un luxe d'arguments et des développements aussi considérables que le cardinal Mathieu d'Aquasparta. Il aborde la question, *utrum Deus ex sua omnipotentia possit facere materiam esse sine omni forma,* dans son Quodlibet III^{e}, conservé dans le cod. 44 fol. 195-204, de la Bibliothèque municipale de Todi. On me permettra de citer entièrement la *solutio* que donne au problème cet illustre disciple de S. Bonaventure. Tout ce que Duns Scot

(1) *Quodlibetum, q. I : utrum Deus per infinitam potentiam suam possit facere materiam esse sine omni forma,* cod. *Plut* XVII, *Sin.* 7, fol. 37 v, de la Bibl. Laurenziana. Cette question a été publiée par les Bénédictins dans la *Bibliotheca Casinensis*, Mont-Cassin 1890, vol. IV 216-218, d'après le cod. CLXXXIV, fol. 292 de la Bibliothèque conventuelle : *Deus omnia essentialiter diversa potest separare, cum ejusdem sit componere et dividere ; posset ergo si vellet facere materiam esse sine omni forma, multoque magis est hoc possibile quam accidentia quorum esse est inesse esse sine subjecto ; ratio enim quare potest facere accidentia sine subjecto est quia accidentia plus dependent a Deo qui est causa prima quam a subjecto quod est causa secunda ; ergo eadem ratione, imo multo fortius est ita a parte ista, quia plus essentialitatis habet materia quae est substantia quam accidentia ; et aliud dicere est nimis divinae potentiae derogare.*

(2) *Quodlibetum primum*, q. II, *utrum Deus possit facere materiam actu existere sine forma*, cod. *Conv. Sopp.* 123, fol. 114 v, de la Bibl. Laurenziana. L'édition de ce *Quodlibet* est en préparation.

(3) *Comment. in Sent.* II, d. XII, q. II, cod. G 5 858 de la Bibl. Nationale de Florence : *Est communis positio quod Deus potest creare materiam sine forma, maxime cum habeat in Deo ideam distinctam quam quidem per se existentem potest repraesentare.*

(4) *Quaest. in II Sent.* q. 52 : *utrum Deus possit facere materiam sine forma*, cod. A 4 42, fol. 110 r. a - 111 v. a, de la Bibl. Nationale de Florence. Duns Scot dépend vraisemblablement de Guillaume de Ware.

(5) II *Sent.* d. XII, q. IV, éd. Venise 1509, Vol. I 47 v - 48 r.

(6) Je cite Henri de Gand, d'après Denys le Chartreux, *In II Sent.* d. XII, q. II, *Opera omnia*, Tournai 1903, XXII 15-16.

(7) *Quodlibetum primum*, q. IV, cfr. *Les Philosophes Belges : Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines*, par M. de Wulf et M^{gr} Pelzer, Louvain 1904, 7-9.

(8) Henri de Gand, l. c.; Duns Scot, VII *Met.* q. V, n. 3, VII 368. Cfr. M. de Wulf, *Etudes sur Henri de Gand*, Louvain 1894, 45-48.

a écrit au sujet de la séparabilité de la matière et de la forme a été dit avant lui et avec non moins d'autorité.

Respondeo. Omissis opinionibus, dicendum quod Deus sua omnipotentia potest facere materiam esse sine forma, quamvis hoc sit impossibile secundum naturam et causas inferiores et sic quodam modo super intelligentiam. « Oportet enim, ut dicit Augustinus, ad Volusianum, fateri Deum aliquid posse quod nos fateamur investigare non posse ».

Ad istius autem declarationem potest sumi ratio et ex parte materiae et ex parte divinae potentiae et ex causarum et effectuum ordine.

Primo, ex parte materiae, quoniam ut dicit Augustinus, XII Confessionum, « materia informis omnino, quamvis non sit color aut figura, nec aliquid hujusmodi, non tamen omnino nihil est, sed est quaedam informitas carens omni specie » et « est prius forma et praecedit eam, licet non tempore sed natura vel origine », ut dicitur, I Super Gen., et habet essentiam distinctam ab essentia formae, ac per hoc habet suam ideam in Deo. Sed quaecumque ita se habent, quod unum non est aliud, imo habent essentias distinctas, nec unum est de essentia alterius et habent essentiam absolutam ita quod non est pura relatio — haec dico propter relationem quod non potest esse sine relativo — et unum illud praecedit natura, Deus potest ab invicem dividere et separare et natura et tempore et potest Omnipotens unum facere sine alio, ut sicut praecedit natura vel origine, ita praecedat duratione vel tempore ; et ideo POTEST FACERE MATERIAM SINE OMNI FORMA ET FORMAM SINE OMNI MATERIA.

Secundo similtur ratio ex parte divinae potentiae, quoniam ut dicit Anselmus, Proslog., cap. 7 : « Deus potest quidquid posse potentiae est », hoc est, omne quod non dicit defectum potentiae, nec repugnat suae bonitati vel sapientiae, hoc est, nec implicat contradictionem. Sed facere materiam esse vel existere sine forma, non dicit defectum potentiae, sed potius dicit effectum arduum ; nec repugnat suae bonitati nec sapientiae, quia non implicat contradictionem. Quod patet, quoniam omnis natura et essentia habet esse sibi correspondens, hoc ipso quod non nihil est, ens est, et si ens est, esse habet. Quamvis autem esse essentiae vel essentialitatis per naturam non sit sine esse subsistentis, tamen nulla implicatur contradictio, si Deus aliquam naturam habentem essentiam in illo esse eam conservet sua omnipotente virtute ; et ideo Deus sua omnipotente virtute POTEST FACERE MATERIAM ESSE SINE FORMA.

Tertio similtur ratio ex causarum et effectuum ordine. In causis enim et effectibus ordinatis, quod potest causa inferior, potest causa superior, ita quod causa superior et prior plus potest super effectum causae secundariae et posterioris quam ipsa causa secunda, et subtracta influentia causae secundae ab effectu suo, remanet influentia causae primariae, sicut dicit ille auctor De Causis, Prop. I : « omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa secundaria, ita quod, remota influentia causae secundariae ab effectu suo, remanet influentia causae primae ». Esse autem materiae est effectus causae secundariae et creatae et effectus causae primariae, universalis, increatae, sufficientissimae, et ideo causa prima absque aliqua causa secunda potest dare esse materiae et existenti per

secundam causam; quantumcumque influentia causae secundae subtrahatur, potest eam conservare in esse.

Propterea Deus ex sua omnipotentia POTEST FACERE MATERIAM ABSQUE OMNI FORMA. ET ISTA EST COMMUNIS SENTENTIA OMNIUM MAGISTRORUM PARISENSIUM ET AB EIS COMMUNITER *et* CONCORDITER APPROBATA.

Après Mathieu d'Aquasparta et Duns Scot, l'Ecole Franciscaine, dont l'autorité n'est pas inférieure aux autres Ecoles, adopte les mêmes vues ; tels Etienne Brulefer (1), Jean Ponce (2), Mastrius (3) etc. Denys le Chartreux et Gabriel Biel ne sont pas d'un avis opposé (4). Au XVII^e^ siècle, l'opinion de Duns Scot est communément suivie, au témoignage de Jean de S. Thomas, O. P. (5) et de B. de Barberiis, O.M.C. (6). Suarez suit ici, comme ailleurs fréquemment, la pensée de Duns Scot et apprécie la doctrine franciscaine dans les termes suivants : *mihi videtur haec sententia omnino vera* (7). De même, notons que Soto et Bannez adoptent les principes de de Duns Scot (8). Ce simple aperçu historique établit que l'opinion du Docteur Marial est pleinement autorisée et que M. Landry n'est pas qualifié pour l'apprécier, après en avoir fait la caricature (9).

La « tournure d'esprit de notre docteur » se manifesterait encore dans la question des raisons séminales (66-67). « Duns Scot, écrit M. Landry, devait briser avec la tradition franciscaine et, malgré les éloquentes exhortations de l'archevêque de

(1) *Reportata in S. Bonaventuram*, II, d. XII, q. III, Bâle 1501.

(2) *Commentaria in II Sent. Scoti*, ap. Duns Scot, *Opera Omnia*, XII 578-603.

(3) *Cursus Phil. in Phys.* disp. II, q. III, art. I, n. 40, Venise 1688, Vol. II 48.

(4) DENYS LE CHARTREUX, l. c. 14-17. *Repertorium in Sent.* II, d. XII, q. I.

(5) *Cursus Philosophicus, Phil. natur.* P. I, q. III. art. III, éd. Vivès, Vol. II 58 : *Sententia affirmativa communissima est inter Recentiores hujus temporis et habet patronum Scotum et totam ejus scholam.*

(6) L.c.: *Secunda opinio est D. Bonaventurae, infra citati, Scoti et communissima his temporibus, asserentium Deum posse separare materiam ab omni forma.*

(7) *In Metaph.* disp. XV, sect. IX, *Opera omnia*, Venise 1751, XXII 280-282 LIVIUS RABESANO, *Cursus Philos. ad mentem Doctoris Subtilis, In Phys.* I, disp. III, q. IV, Venise 1664, Vol. II, 114-119, cite aussi Molina et Vasquez.

(8) *In lib. phys.* I. q. 6, Venise 1582, 71-82 ; — *In S. Thom.* I, q. LXVI, art. I, Douai 1604, 19-24 : *possibile est quod Deus faciat materiam existere sine omni forma substantiali, dummodo communicat ei suam existentiam infinitam.*

(9) Quant au texte cité par M. Landry, *Ox* II, d. I, q. II, n. 9, XI 64-65. *Il n'y est nullement question de l'union de la matière et de la forme*, de leurs rapports et de leur séparabilité, mais seulement de leur création, *quare hoc voluit nunc et non tunc esse.*

Cantorbéry, il se rangea parmi les novateurs et il nia hardiment l'existence des vertus séminales... On saisit sur le vif la tournure d'esprit de notre docteur. Duns Scot ne pense que par bloc, il possède des concepts bien définis et il se refuse à admettre que la réalité ne soit pas composée de pièces et de morceaux ; le monde est une mosaïque dont les éléments sont des concepts réalisés. La doctrine des vertus séminales qui, si on la presse, est une doctrine d'évolution et de devenir, devait lui répugner profondément » etc.

Il est vrai, Duns Scot se sépare ici de Jean Peckam et de S. Bonaventure — pour suivre le sentiment de S. Thomas d'Aquin ; — mais l'Ecole Franciscaine, comme toute la scolastique, recouvre des mouvements d'idées bien divers. Précisément, avant Duns Scot, Olivi avait critiqué vivement la théorie des raisons séminales — au moins telle qu'elle était soutenue dans certains milieux — et cela au nom même de S. Augustin (1). Il en est de même de Pierre de Trabibus (2). Le Docteur Marial se rattache donc à un courant de la pensée franciscaine et il n'est pas exact de le représenter comme un maître qui brise le premier une tradition doctrinale. En outre Duns Scot suit ici une des tendances profondes de son esprit, celle de ne pas multiplier les êtres sans nécessité (3). M. Landry qui reproche à la philosophie franciscaine de tendre à la multiplicité, s'est bien gardé de le faire observer. En dernier lieu, il est *absolument gratuit* d'affirmer que le rejet des raisons séminales conduit à considérer le monde comme « une mosaïque ». Chez Duns Scot, comme chez S. Thomas d'Aquin, « le problème du devenir substantiel est ramené, en effet, à l'actualisation d'une puissance dans un sujet préexistant » (4). Sous l'excitation d'un agent extérieur, l'être en puissance contenu dans la matière ou un sujet quel-

(1) *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, Quaracchi 1922, éd. du R. P. B. Jansen, S. J., cfr. p. 508-570. Dans les *Prologemena*, XIV, l'éditeur écrit à ce sujet : *Tractat (Olivi) de rationibus seminalibus quas reapse cum Aristotele ejusque asseclis, v. g. Thoma, in oppositione ad Augustinum, Alexandrum Halensem, Bonaventuram, alios Ordinis doctores, strenue rejecit, nihilominus ut mos illius aetatis fert, audacter ad Augustinum provocando.*

(2) *Com. in II Sent.* cod. *Conv. Sopp.* B 5 1149, fol. 97 v-101 v, de la Bibl. Nationale de Florence.

(3) VII *Met.*, q. XII, n. 7, VII 399 : *Ad quaestionem dici potest quod quia pluralitas non est ponenda sine necessitate, sicut universaliter negatur ratio seminalis coaeva materiae, ita ponitur in generali quod non sit ratio seminalis in quacumque alteratione praevia generationi ; ibid.* n. 4, VII 397 ; *R. P.* II, d. XVIII, q. I, n. 8. XXIII 87.

(4) De Wulf, *Histoire de la Philosophie médiévale*, 4 Louvain 1912, 413.

conque, passe à l'acte. Précisément, écrit S. E. le Cardinal Mercier, « l'acquisition d'un acte par une puissance, d'une perfection par un sujet perfectible, est l'évolution ou le mouvement dans l'acceptation métaphysique du mot » (1). Par suite, il apparaît que la théorie générale de l'acte et de la puissance invoquée dans la solution des problèmes que soulève l'acquisition des perfections successives et l'origine progressive des formes, explique profondément le devenir et sauvegarde entièrement l'évolution, sans multiplier « les pièces et les morceaux », ainsi que le remarque le Docteur Marial. *Ainsi l'ont compris le génie grec, avec Aristote, puis S. Thomas d'Aquin et le B. Duns Scot.* Il n'y a donc pas lieu d'insister davantage. Il est manifeste que dans le but de discréditer la doctrine franciscaine et de donner un simulacre de fondement à ses conclusions, M. Landry nie l'évidence et incrimine la valeur métaphysique de la théorie générale de l'acte et de la puissance, au moins indirectement.

La « tournure d'esprit » de Duns Scot, qui consiste « à ne voir en toutes choses qu'un assemblage d'éléments réunis par la force arbitraire d'un agent extérieur », se manifesterait encore dans la manière insuffisante avec laquelle le Docteur Marial distinguerait la génération artificielle et la génération naturelle. « La génération d'une forme est dite naturelle non parce que la cause serait intrinsèque au mouvement, mais parce que la matière est disposée à la recevoir ; la génération est appelée artificielle quand la nouvelle forme ne trouve dans la matière que des répugnances ou tout au moins une indifférence complète. En réalité, Duns Scot ne parvient pas à établir entre ces deux générations une différence de nature. *Les répugnances ou aptitudes de la matière dont il nous parle, ne peuvent désigner des propriétés inhérentes* à la matière, la matière est un sujet purement passif ; *elles désignent nécessairement des accidents ou perfections secondaires qui ont été surajoutés au corps,* c'est-à-dire au composé de matière et de forme. Selon qu'un corps possède ou non des accidents qui s'adaptent plus ou moins bien, sans que cette adaptation puisse devenir adéquate au point de se transformer en une exigence à telle ou telle forme, la génération est artificielle ou naturelle] (68-69). »

Ces affirmations de M. Landry sont sans fondement. Il est faux que pour Duns Scot le principe de la génération naturelle

(1) *Métaphysique générale,* 4 Louvain 1905, 392.

« désigne nécessairement des accidents ou perfections secondaires » (1). Duns Scot — ainsi que S. Thomas d'Aquin — n'admet point dans le patient comme tel un principe actif intrinsèque ou des raisons séminales, mais *un principe intrinsèque passif ;* il n'est jamais question d'accidents ou de perfections extrinsèques. M. Landry n'a pas même lu le passage de l'*Opus Ox.* dont il se réclame, car le Docteur Marial s'exprime avec clarté : *Naturalis mutatio est quando passum mutatur, sicut aptum natum est mutari, a quocumque agente fiat ; sed nunquam passum est sic aptum propter principium activum intrinsecum ejus in quo est ; ex quo patet quod* NATURA EST PRINCIPIUM INTRINSECUM MOTUS IN EO QUOD MOVETUR IN QUANTUM MOVETUR, *inexistens sibi solum propter principium passivum* (2). Ainsi d'après Duns Scot, « la *nature* est le principe intrinsèque du mouvement, dans le sujet qui est mu, en tant qu'il est mu ». Dans les *Rep. Par.* le Docteur Franciscain n'est pas moins explicite : *Generatio naturalis differt a generatione artificialium per principium passivum intrinsecum... Dico quod differentia est inter naturalia et artificialia, non in hoc quod naturalia habent principium activum sui motus, sed quia in naturalibus est inclinatio passiva intrinseca* (3). Le principe passif de la génération naturelle est aussi intime au patient que la matière et la forme elle-même, puisque « la nature en tant que principe passif du mouvement se dit non seulement de la matière mais aussi de la forme » (4). Il n'en est pas ainsi dans la génération artificielle. L'introduction de la forme, — ou le mouvement dans son acception métaphysique, — se fait contre la nature ou du moins sans un appel, une inclination intrinsèque et naturelle du patient et du mobile (5). Si le langage a quelque valeur,

(1) *Ox.* II, d. II, q. X, n. 9, XI 528 : *Addo ultra quod motus iste* [la chute d'un corps] *non est naturalis in se ex hoc quod habet principium activum in se, sed solum ex hoc quod mobile habet principium intrinsecum passivum naturaliter inclinans ad motum ; quod patet per definitionem naturae, quia est principium motus ejus in quo est primo per se et non per accidens. Nihil enim est principium naturaliter movendi alicui, nisi in quantum est per se et primo in eo quod movetur ; non est autem per se et primo in aliquo quod movetur, nisi inquantum est passivum ; ergo non est aliquid natura vel principium naturale alicujus nisi quia est principium passivum in moto.* On ne pouvait mieux affirmer que le principe du mouvement, — de la génération naturelle — n'est pas quelque chose d'accidentel, puisqu'il est *per se et primo* dans le sujet et le mobile.

(2) *Ox.* II, d. XVIII. q. I, n. 5, XIII 89.

(3) *R. P.* II, d. XVIII, q. I, n. 5 XXIII 85 ; n. 7, XXIII 86.

(4) *Ox.* l. c. n. 6, XIII 90 ; *R. P.* l. c. n. 7, XXIII 86.

(5) *Ox.* l. c. n. 5, XIII 89; *R. P.* l. c. n. 8, XXIII 87. M. Landry est d'autant

Duns Scot ne pouvait rejeter plus positivement ce que M. Landry lui attribue.

A propos de la notion scotiste du temps, M. Landry répète ces affirmations coutumières (125-126, 133-135). « L'affirmation d'un temps hétérogène, chez le Docteur subtil, écrit-il, n'est pas une expression qui serait échappée fortuitement à sa plume distraite, elle représente une des conceptions fondamentales de sa pensée. Lorsqu'il traite didactiquement de la nature du temps, il défend une opinion qui respecte la valeur réelle de la durée ; le temps, dit-il alors, n'est pas un simple concept qui n'existerait qu'en nous, il est quelque chose d'intrinsèque aux êtres ». Ailleurs, « en présence des grands problèmes philosophiques », Duns Scot change d'idée : « le temps ou succession continue n'existe plus en dehors de nous ; les choses possèdent une existence dont les instants sont discontinus et indépendants. La continuité du temps est une création de notre intelligence... Avec la continuité s'évanouit la dernière unité que nous avions vu subsister dans le monde scotiste, etc. ».

Ces déclarations sont sans valeur. Dans tout cet exposé, M. Landry a sacrifié les œuvres authentiques de Duns Scot au *Rerum Principio*. Qu'il prouve l'authenticité de ce dernier écrit. De plus, il a falsifié la doctrine du *De Rerum Principio,* tout comme celle du Docteur Marial. Cet ouvrage, en effet, ne dit pas seulement ce que la citation tronquée de M. Landry laisse entendre (134). L'auteur distingue un double élément, l'élément matériel et l'élément formel : c'est de ce dernier seulement qu'il écrit : *sic tempus vere et totaliter est quantitas discreta et est totaliter etiam solum in anima et non in re extra* etc. (1). M. Landry s'est bien gardé de le dire (134). — Il n'en est plus ainsi si l'on considère le temps *secundum suum esse materiale* ; le temps considéré sous ce rapport est une véritable continuité : *tunc tempus habet rationem continui* (2). Bien plus, si l'on considère le temps dans la totalité de ses éléments, le temps est bien plus continuité que discontinuité : il n'est pas un concept mais plutôt une réalité objective. Voici le texte explicite du *De Rerum Principio*.

moins justifié de voir dans cette « inclination naturelle passive » une simple perfection accidentelle que Duns Scot — ainsi qu'il a été dit plus haut — a écrit : *tolle istam inclinationem et tolles naturam ;* cfr. *Ox.* IV, d. XLIX, q. X n. 11, XXI 379.

(1) *De Rerum Princ.* q. XVIII, n. 27 (IV 629).

(2) L. c. n. 26, IV 629.

Dico quod in rebus constitutis ex materia et forma sive ex materiali et formali, cum tam materia quam forma sint verae res, denominatio fit a forma, quia plus habet de realitate quam materia ; in quibus autem materia vel materiale est vere res, forma vel formale sola intentio, denominatio potest fieri a materia, quia plus habet de realitate quam forma sive formale. Quia igitur tota realitas temporis est motus et ejus realis continuitas, formalis vero ratio est discretio prioris et posterioris, ideo magis dicitur quantitas continua quam discreta, et magis accidens naturale quam intentionale, etc. (1).

Le *De Rerum Principio* enseigne donc exactement le contraire de ce que lui attribue M. Landry. Il en est de même de la doctrine authentique de Duns Scot que M. Landry pourra apprendre dans n'importe quel ouvrage de philosophie franciscaine, chez Mastrius et Boyvin (2).

Au jugement de M. Landry, le B. Duns Scot, après avoir nié les relations essentielles, nierait encore le droit naturel. Il ose écrire : « l'autorité de Dieu pourra s'exercer avec la pleine indépendance d'un despote asiatique ; elle ne rencontrera plus aucun obstacle : ni barrière morale, ni barrière ontologique n'arrêteront ses ordres ou ses miracles. Ce Dieu ne sera peut-être plus, il est vrai, le Dieu de l'Evangile et de S. François d'Assise, qu'importe, il sera libre et cela suffit à Duns Scot » (344). Ces audacieuses affirmations, M. Landry les répète dans le chapitre XII de son pamphlet, *La Morale* (251-267 etc.), où se trouvent quelques-unes des pages les plus tristes qui aient été écrites depuis le mouvement néo-scolastique (266-267). La liberté de Dieu peut se déployer sans obstacle. Admettre que les lois de la seconde table sont nécessaires, ne serait-ce pas, en définitive, poser un lien nécessaire entre la bonté divine, source de toute moralité, et toutes les créatures ? ne serait-ce pas obliger Dieu à respecter ces rapports quand il voudra agir en dehors de lui et voilà enchaînée la liberté du Créateur ? Le Docteur Subtil craint ces conséquences et pour être certain que Dieu reste totalement libre, il enlève aux créatures tout caractère moral. La volonté de Dieu est l'unique cause de la moralité ; la liberté divine est sauve, mais à quel prix ! et ce Dieu autocrate qui commande à des êtres qui ne sont plus des hommes, est-il encore

(1) L. c. n. 33, IV-633.

(2) *Cursus Phil. In Phys.* disp. XIV, Venise 1688, vol. II 351 ss. Boyvin, *Philosophia, Scoti, In Phys*, disp. III, c. IV, q. V, Bologne 1690, vol. II, 395-408.

le Dieu chrétien que Duns Scot voulait défendre ?... « Toutes les défenses qui sont inscrites sur la seconde table de la loi de Moïse, — tu ne tueras point, tu ne prendras pas la femme de ton voisin, tu ne voleras point, — sont, comme le mensonge, des lois positives librement édictées par Dieu. Les actes qu'elles interdisent n'ont en eux-mêmes aucun caractère immoral ou moral, ils deviennent immoraux uniquement à cause de la volonté divine » (255). « A rigoureusement parler, tout dans la morale est de droit positif. (L'auteur cite : III d. 37 q. I, n. 4 VII 879.) Le droit naturel n'existe pas » etc.

En réponse à des affirmations aussi osées, il suffirait de renvoyer M. Landry aux ouvrages contemporains qu'il ignore comme tout le reste, et où la morale de Duns Scot a été étudiée avec autant d'objectivité que de pénétration, à M. le Dr Klein (1), au R.P. Minges (2), à M. Belmond (3), sans parler ici des auteurs anciens, comme Reiffenstuel (4), Mastrius (5), Herincx (6), dont le mérite est insurpassé. Mais M. Landry a parlé de ce sujet avec une telle désinvolture, il a déduit, — non de la doctrine

(1) *Der Gottesbegriff des Johannes Duns Skotus,* l. c. 161-178 ; *Intellekt und Wille als die nächsten Quellen der sittlichen Akte nach Johannes Duns Skotus,* art. des *Franziskanische Studien,* 1616 Heft IV, 309-338, 1919 Heft 2, 108-122, Heft III, 213-235 ; Heft IV 295-323 ; 1920 Heft III et IV 190-214 ; 1921 Heft IV 260-283. Du même auteur, à lire aussi *Zur Sittenlehre des Joh. Duns Skotus,* ibid. 1914 Heft IV 401-438 ; 1915 Heft II 137-170. — M. Landry reproche à Duns Scot de ne faire appel qu'à la toute puissance divine. Or il se trouve que dans la question présente, *ce n'est pas le Docteur Franciscain*, mais S. Thomas d'Aquin qui semble s'en contenter. Tel est l'avis de M. Klein, l. c. 162 : *Die absolute Oberheit Gottes über Leben und Tod (mandatum Dei qui est dominus vitae et mortis), uber die materiellen Güter und auch über die Personen (Frauen) könnte also nach St Thomas als der Grund erscheinen, warum Gott erlauben, Ja befehlen kann, dass der eine Mensch den anderen töten, ihm seine Güter order auch sein weib nehmen darf. Dieser, wie es scheint, sehr äusserliche, weil gar sehr die absolute Herrschermacht hervorhebende Grund genügt Skotus nicht.* Cette explication d'ailleurs est parfaitement raisonnable, lorsque l'on sait le respect et la révérence avec lesquels des Saints, comme S. Augustin, ont parlé du haut domaine de Dieu. Pour connaître la pensée de l'Evêque d'Hippone, on n'a qu'à lire la dissertation du célèbre Hauzeur, *De dominio Dei,* dans son ouvrage, *Collatio totius theologiae inter majores nostros, Alensem, S. Bonaventuram et Joannem Scotum,* Liége et Namur 1646-1652, vol. I 543-554.

(2) *Der Gottesbegriff des Duns Skotus,* l. c. 101-119.

(3) *Le rôle de la volonté*, Paris 1911, 38-41.

(4) *Theologia moralis,* Venise 1724, Tract. IX, q. I, 208-209.

(5) *Theologia moralis* 3 Venise 1688, *De Legibus*, disp. 11, q. 11, 29-32.

(6) *Summa Theol. scolasticae et moralis*, 3 Anvers 1707, Tract. IV, disp. I, q. VI, n. 45 ss., vol. II 230-233. François d'Arezzo, traite encore plus longuement et plus profondément la question dans son ouvrage dédié au Cardinal Bellarmin, *Summa Theol. specul. et moralis, in* III *Sent. Scoti*, Venise 1615, Pars II, disp. XXXVII, 484-503.

du B. Duns Scot, *mais en définitive, des faits racontés par la Bible* (255), des conséquences telles que la boue qu'il soulève n'éclabousse pas seulement l'honneur du maître franciscain, mais rejaillit bien loin au delà, sur le texte même inspiré. Dans la matière du Décalogue et de ses rapports avec l'ordre moral et le droit naturel, en effet, il ne s'agit pas, avant tout, de la doctrine particulière à telle ou telle Ecole, mais plutôt des actes mêmes de Dieu permettant ou prohibant certaines actions selon l'économie de l'Ancien Testament, actes saints et justes comme l'infinie sainteté de Dieu et révérés par tous ceux qui n'ont pas perdu la foi. Voilà ce que M. Landry a étrangement oublié : il pourra s'en convaincre en lisant S. Augustin ou S. Bernard. Voici maintenant, en résumé, la doctrine du B. Duns Scot.

En premier lieu, le Docteur Franciscain, en admettant la dispensabilité des préceptes (1) de la seconde table du Décalogue, est l'écho de la théologie franciscaine. A l'exception de quelques explications secondaires, le Séraphique Docteur, particulièrement frappé des paroles de S. Bernard (2), avait déjà élaboré la pensée de Duns Scot (3) et affirmé clairement la dispensabilité

(1) Le B. Duns Scot n'admet pas que *de facto* Dieu a dispensé de l'observance du VII^e^ précepte, lorsqu'il a ordonné aux Israélites de dépouiller les Egyptiens. *Ox*, l. c. n. 15, XV 851. Quant au VIII^e^ précepte, les textes du Docteur Franciscain, d'après l'interprétation de ses disciples autorisés, comme Poncius, Hérincx etc., suffisent pour affirmer que, selon Duns Scot, Dieu ne pourrait en dispenser aucunement, *etiam de potentia obsoluta*. Poncius, *Com. in III Sent. d.* XXXVIII, apud Duns Scot, XV 867 ; Hérincx, l. c. n. 51, (231), *communiter doctores et scotistae censent mendacium esse adeo intrinsece malum ut nequidem divinitus possit esse licitum.*

(2) *Liber de Praecepto et dispensatione*, c. III, P. L. 182 864-865 : *Etsi nullam prorsus humanam dispensationem admittunt nec cuiquam hominum ex his aliquid aliquo modo solvere aut licuit aut licebit, Dominus tamen horum quod voluit, quando voluit solvit.*

(3) *I Sent.*, d. XLVII, art. I, q. IV, Quaracchi 1883 I, 846 : *Est enim aliquid malum in se, aliquid malum secundum se ; malum in se potest fieri bene ; malum secundum se nullo modo potest fieri bene, immo hoc intelligere quod fiat bene, est intelligere quod idem sit malum et bonum. Potest ergo dici quod Deus potest praecipere malum in se et non secundum se, quia nihil potest praecipere quin bonum sit postquam praeceptum est ; et illud est malum in se, non autem secundum se ; ideo potest illud praecipere et non aliud. Et hinc habet ortum quod dicit Bernardus, in libro de Dispensatione et praecepto, quod Deus potest dispensare in praeceptis secundae tabulae et non primae. Et ratio hujus est, quia in praeceptis secundae tabulae, quantum est de ratione praecepti, tangitur sive praecipitur ordinatio ad proximum et prohibetur deordinatio ad eumdem. Deordinatio autem respectu proximi, nisi sit deordinatio respectu Dei, malum est in se ; si autem respectu Dei, malum est secundum se : sicut cognoscere non suam malum est in se, sed cognoscere alienam ex libidine sive non suam malum est secundum se. Sed Deus in praeceptis secundae tabulae dispensat et dispensare potest et contra illa potest praecipere ratione praedicta.* Ainsi S. Bonaventure parle comme Duns Scot : *dispensat et dispensare potest ;* il en indique la

des préceptes en question : *Deus in praeceptis secundae tabulae dispensat et dispensare potest et contra illa potest praecipere. Nec ex hoc sequitur quod praecipiat contraria, quia mandatum speciale absolvit a communi sicut privilegium speciale.* Le plus grand des disciples de S. Bonaventure, le cardinal Mathieu d'Aquasparta n'est pas d'un autre avis. Dans ses *Quaestiones disputatae de Legibus* conservées dans le cod. 159 de la bibliothèque municipale d'Assise, il déclare nettement sa pensée, particulièrement dans la question IV^{e} : *utrum lex vetus sive lex Moysi sit bona et a bono Deo tradita, vel mala et a malo datore,* fol. 249v-253v, à la réponse à la septième objection. J'en reproduis le texte (1) afin que les lecteurs puissent juger combien la pensée du B. Duns Scot est ici l'écho des maîtres les plus illustres de l'Ecole franciscaine. Même doctrine aussi chez Jean Peckam, dans son *Commentaire sur les Sentences,* conservé dans le cod. *Conv. Sopp.* G. 4 854 de la bibliothèque Nationale de Florence (2). Pierre de Tarentaise, O. P. (B. Innocent V), s'exprime également comme S. Bonaventure et admet que dans certains cas, *in praecepto mutabili*, Dieu peut dispenser, *in hiis potest Deus dispensare* (3). Si l'on opposait à l'enseignement

raison — celle que le Docteur Marial allait reprendre — à savoir que dans les préceptes de la seconde table *praecipitur ordinatio ad proximum* et non pas *respectu Dei*. Cfr. *III Sent.*, d. XXXVI, *scholion*. Vol. III, 818.

(1) *Ad VII dicendum quod Deus, illicitum manens, illicitum nullo modo potest mandare, sed illud quod de se illicitum est, potest mandare, quod tamen suo mandato fit licitum. Aliquid enim est malum vel illicitum de se et secundum se, ut ea quae sunt contra praecepta primae tabulae quae immediate ordinant ad Deum, et illa nullo modo potest praecipere. Aliquid est malum de se sed non secundum se, ut ea quae sunt contra praecepta secundae tabulae quae ordinant ad proximum, et illa potest praecipere, quae tamen ut dictum est, praecipiendo fiunt bona et licita, ut arripere rem alienam et cognoscere non suam, non tamen ex libidine quae est deformitas annexa semini. Unde dicitur quod in praeceptis primae tabulae non potest dispensare quia non potest facere contra se ; sed potest dispensare in praeceptis secundae tabulae.*

(2) *I Sent.*, d. XLIV, *quaeritur de quarto* [*articulo*], *utrum Deus possit mala praecipere ;* fol. 125r, col. A. Peckam reproduisit presque littéralement S. Bonaventure.

(3) *Com. in Sent.* III, d. XXXVII, in medio, d'après le Cod. I VII 22 de la Bibliothèque Nationale de Florence. Après avoir cité le texte de S. Bernard utilisé par le Séraphique Docteur, il ajoute : *In praecepto vero mutabili, duo sunt genera praeceptorum. Quaedam enim important actus malos in se et secundum se, qui semper dicunt deordinationem aliquam, et in hiis non potest Deus dispensare. Unde non potest dispensare cum aliquo rem alienam, invito domino, fraudulenter contrectare vel uxorem alienam causa libidinis cognoscere. Quaedam vero dicunt actus malos in se sed non secundum se, ut occidere vel rem alienam invito domino accipere sine fraude. In hiis potest Deus dispensare. In praecepto vero immutabili duo sunt genera praeceptorum, quaedam pure moralia in quibus nullatenus potest homo vel Deus dispensare ; quaedam vero caerimonialia ut praeceptum de sabbato, in quibus potuit Deus et etiam homo in necessitatis articulo dispensare vel potius intellectum praecepti interpretare et declarare.* Cfr. D. le Chartreux, *Opera*, XXIII 606.

de l'Ecole Franciscaine, l'autorité de S. Thomas d'Aquin, il importerait de faire remarquer que même selon les disciples autorisés de Duns Scot, comme Mastrius, Faber, Henno, les divergences entre les maîtres sont plutôt verbales, *quaestio de solo nomine et modo loquendi* (1).

En second lieu, il est faux que selon Duns Scot les préceptes de la seconde table soient purement de droit positif et que tout dépend de l'arbitraire de Dieu. Le B. Duns Scot le nie en termes formels. Il distingue, avec toute la précision désirable, les commandements du simple droit positif (2), de l'ordre, par exemple, donné par Dieu au premier homme dans le paradis terrestre. Les actes que les préceptes de la seconde table prohibent sont mauvais *ex lege naturae ;* cette moralité objective, la raison humaine la saisit immédiatement ; le motif qui les interdit premièrement n'est pas autre : *quia mala ideo prohibita.* Tel est l'enseignement du Docteur Marial dans ses deux Commentaires. Il écrit dans les *Reportata* (3) :

Peccatum, quod solum est peccatum quia prohibitum, minus est peccatum formaliter quam illud quod in se malum est non quia prohibitum. Nunc autem comedere de illo ligno, non plus fuit peccatum de genere actus quam de alio ligno, sed solum quia prohibitum. Sed omnia peccata quae sunt circa decem praecepta formaliter non tantum sunt mala quia prohibita, sed quia mala ideo prohibita, quia ex lege naturae oppositum cujuslibet fuit malum et per naturalem rationem potest homo videre quod quodlibet praeceptum ex illis est tenendum.

L'idée est la même dans l'*Opus Oxoniense* (4) :

(1) Mastrius, *Theol. Mor.* Disp. II, de *Legibus*, q. II, n. 51, Venise 1688, 30 : *Et quidem re bene considerata, quaestio haec an Deus dispensare possit in praeceptis Decalogi et legis naturalis, quam adeo fuse pertractant Thomistae et Scotistae, est controversia de solo nomine et modo loquendi, ut ait Faber, Arriaga, in re autem omnes conveniunt ;* cfr. Disp. X, *De Legis divinae seu Decalogi praeceptis,* q. I, art. I, n. 6, ibid. 235. Jean Poncius est du même avis.

M. le Dr Klein, *Der Gottesbegriff* l. c. 162-163 a marqué très objectivement ce qui sépare et ce qui rapproche Duns Scot et S. Thomas. Cfr. Arriaga, *In I, II S. Thom.* De Legibus, disp. VIII, Lyon 1647, IV 76.

(2) *Ox,* IV, d. XVII, q. I, n. 3 et 4, XVIII 504-505 ; *R. P.* IV, d.XVII, q. I, n. 3-4, XXIV 275 ; *Ox.* IV, d. III, q. IV, n. 4, XVI 343.

(3) *R. P.* II, d. XXII, q. I, n. 3, XXIII 104.

(4) *Ox.* II, d. XXI, q. II, n. 2, 3, XIII 140-141. — Le texte des *Reportata* édité par Jean Major, Paris 1517, n'est pas différent de celui donné par Wadding, cfr. *II Sent. d. XXII. q. 1,* fol. 51 recto : *Omnia peccata quae sunt circa decem praecepta, formaliter non tantum sunt mala quia prohibita sed quia mala ideo prohibita, quia ex lege naturae oppositum cujuslibet fuit malum.*

Non licuit, puta praeceptum de esu pomi violare, quod quidem non fuit expresse praeceptum ex natura rei vel de lege naturae sicut sunt praecepta Decalogi ; esus enim illius pomi in se, non fuit de genere mali, sed solum fuit malum quia prohibitum ad experiendum eorum obedientiam... Quia esus ligni vitae non fuit peccatum nisi quia prohibitum, ita enim bene licuisset sumpsisse de illo ligno sicut de quolibet alio si non affuisset praeceptum. Peccata autem contra decem praecepta Decalogi sunt peccata quae sunt contra illud cujus contrarium praecipitur et quod est etiam tenendum et observandum ex lege naturae.

Duns Scot observe ensuite judicieusement, à la suite de S. Bonaventure, que l'ordre de Dieu ne change pas la moralité d'un acte mauvais en soi : *De actu secundum se malo non datur praeceptum in Scriptura, quia actus malus non fit bonus ex hoc quod praecipiatur* (1).

Ces textes d'une clarté décisive sont bien dans le sens profond de la théologie et de la philosophie de Duns Scot, qui enseigne partout que la moralité d'un acte dépend premièrement de l'objet (2).

C'est du droit naturel que relèvent tous les préceptes du Décalogue, les deux premiers dans le sens le plus strict, *strictissime* (3), et probablement aussi le troisième (4) ; quant aux autres, ils appartiennent au droit naturel dans un sens moins rigoureux, parce qu'ils ne sont pas saisis par toute intelligence, comme le démontre l'expérience, *ex terminis,* et cela nécessairement, *necessario nota* (5). Rien d'ailleurs de plus conforme à la raison naturelle, que les préceptes de la seconde table. Duns Scot l'établit — tout comme Mathieu d'Aquasparta — en les montrant comme des explications de la loi naturelle, *quae explicationes consonant valde principio naturali universali* (6). Précisément, au début de son *Commentaire d'Oxford* où, toujours à la suite de Mathieu d'Aquasparta, il expose les divers motifs de crédibilité, il trouve un des plus puissants motifs de croire dans la rationabilité *(honesta et rationi consona)* des

(1) *R. P.* IV, d. XXVIII, q. I, n. 5, XXIV 377.

(2) *Ox.* II, d. VII, q. I, n. 11-12, XII 386-387 ; *Ox.* II, d. XI, q. I, n. 2-3, XII 424, 426-427 ; *Quodl.* XVIII, n. 6-8, XXVI 237-238, etc.

(3) *Ox.* III, d. XXXVII, q. I, n. 5, XV 825.

(4) L. c. n. 7, 826.

(5) L. c. n. 8, 826, cfr. *Ox.* IV, d. XXXIII, q, I, n. 7, XIX 364.

(6) L. c. n. 8, 827.

préceptes et des conseils divins (1). Sa pensée a été heureuse sur ce point et le Cardinal Gonzalez en a reconnu le mérite.

D'autres textes du B. Duns Scot ne sont pas moins explicites. Ainsi, il affirme que le IV^e^ précepte est *de lege naturae*, (2) tout comme l'amour du prochain et les devoirs qu'il prescrit (3). Ailleurs il dit simplement : *praecepta moralia sunt de lege naturae* (4). Conformément aux paroles de S. Paul, il reconnaît que la loi naturelle est écrite dans tous les cœurs et que les Gentils eux-mêmes la connaissaient (5).

Non seulement Duns Scot a affirmé que tous les préceptes du Décalogue sont de droit naturel — avec les distinctions admises sous d'autres termes par tout le monde — mais il a aussi expliqué les rapports du droit naturel et des préceptes de la seconde Table. La loi naturelle est le fondement premier de l'obligation morale : le commandement divin vient seulement sanctionner son autorité. Voici, en effet, ce qu'écrit le Docteur Franciscain à propos du quatrième commandement : *a parentibus recipiunt filii esse, nutrimentum et disciplinam et ideo naturaliter tenentur eos revereri ; praeceptum etiam divini Decalogi, quod fundatur super jus naturae, statuit hanc servitutem* (6).

(1) *Ox. Prol.* q. II, n. 7, VIII 87. — Gonzalez, O. P., *Historia de la Filosofia*2, Madrid 1886, vol. II, 302-303. *Ox.* IV, d. XXXVI, q. I, n. 2, XIX 446.

(2) *Quod.* XX, n. 18, XXI 317,

(3) *Ox.* IV, d. XXI, q. II, n. 8, XVIII 735 : *Lex naturae de charitate fraterna exprimitur, Matthaei septimo : omnia quaecumque vultis, ut faciant vobis homines, hoc facite illis : hoc est enim lex et prophetae ; et Lucae sexto : prout vultis ut faciant homines vobis et vos facite illis. Sed sic debet intelligi illa propositio legis naturae de charitate fraterna, quae vultis vobis, id est, quae debetis secundum rectam rationem velle ; et hoc intelligitur in illa propositione Matth. XXII : diliges proximum tuum sicut teipsum ;* cfr. *ibid.* n. 9, 735 ; n. 17, 749 ; n. 22, 758 : *R. P.* IV, d. XXI, q. II, n. 7, XXIV 325. Rendre au prochain ce qui lui est dû est de droit naturel rigoureux ; *aeque videtur de lege naturae reddere unicuique quod suum est, imo primario. Ox*, IV, d. XXXVI, q. I, n. 5, XIX 448. cfr. *Ox.* IV, d. XV, q. II, n. 15, XVIII 284.

(4) *Ox.* III, d. XXVII, q. I, n. 2, XV3 55.

(5) *Ox*, II, d. XXVIII, q. I, n. 8, XIII 262 : *Ad illud, Ad Romanos, dici potest quod si non erant obligati ad legem Moysis nisi filii Israel, alii Gentiles potuerunt juste vivere, servando legem naturae ; et tunc ipsi facti sunt sibi ipsis lex, id est, per legem naturae scriptam in cordibus eorum interius direxerunt se, recte vivendo sicut Judaei per legem scriptam ; R. P.* II, d. XXVIII, q. I, n. 11, XXIII 141 ; *potest dici quod quamvis non habebant legem scriptam mosaicam, habebant tamen in corde legem et bene vivebant sicut boni Gentiles.* Cfr. aussi un texte important *Ox.* IV, d. XXVI, q. I, n. 18, XIX 188. Les préceptes obligent toujours : *dico quod in omni statu servabantur et servari debent ista praecepta. In beatitudine quidem erit summa observatio illorum affirmativorum,* etc. *Ox,* III, d. XXXVII, q. I, n. 14, XV 851. Ce caractère d'universalité est propre à la loi naturelle.

(6) *R. P.* IV, d. XXXVI, q. II, n. 5, XXIV 459.

Précisément parce que les hommes ne suivent guère les lumières de leur raison et la voix de leur conscience, dans les matières qui n'appartiennent pas aux tout premiers principes de l'ordre naturel — ils transgressent même ces derniers — Dieu a parlé et commandé. Telle est l'authentique doctrine de Duns Scot, qu'il développe, en traitant de l'indissolubilité du mariage.

Nulli obligarent se communi obligatione saltem difficili nisi ad hoc esset aliquid astringens, vel sicut lex naturae vel sicut lex positiva vel humana. Lex enim naturae, etsi obliget ad indissolubilitatem vinculi praedicti, praemisso tali contractu, tamen non [est] lex naturae evidentissima sed secundo modo dicta. Illud autem quod non erit de lege naturae nisi secundo modo, non est omnibus manifestum ; ergo expedit necessitatem illius preecepti a lege positiva divina determinari. Esto etiam quod ad hoc obligaret praeceptum legis naturae primo modo dictae, puta principium manifestum vel conclusio, adhuc expediret ponere ad hoc praeceptum divinum, quia minus obediunt homines soli legi naturae quam Deo praecipienti, quia minus timent et reverentur conscientias proprias quam auctoritatem divinam (1).

La même doctrine se retrouve dans le passage parallèle des *Reportata* (2). A la lumière de tous ces divers textes, il apparaît selon le mot de Hérincx, combien la doctrine de Duns Scot est saine et raisonnable, *quam sana sit doctrina scotistarum,* surtout si l'on remarque encore que le B. Duns Scot n'a pas d'autre notion de la loi morale que celle élaborée par S. Augustin (3). Il en résulte non moins clairement que tout ce que M. Landry écrit à ce sujet est sans fondement (4).

(1) *Ox.* IV. d. XXXVI, q. I, n. 9, XIX 160.

(2) *R. P.* IV, d. XXXVIII, q. I, n. 5, XXIV 381 : *Magis timetur quod aliquo auctore praecipitur et statuitur quam quod lex naturalis ostendit esse naturaliter faciendum vel non faciendum, quia lex naturalis non est sufficiens motivum ad consecrationem illorum quae sunt de rectitudine naturae, quia lex naturae parum movet multos ; patet de se.*

(3) *Ox.* IV, d. XV, q. III, n. 7, XVIII 374.

(4) Pour plus de renseignements, je renvoie à Mr le Dr Klein, *Der Gottesbegriff* l. c. 169-171. Cet auteur a très bien montré comment, d'après Duns Scot, Dieu a dispensé parfois de l'observation de certains préceptes, non pour une simple manifestation de sa puissance, ou par arbitraire, mais 1) en vue d'un plus grand bien et 2) en raison de leur objet qui n'a pas la valeur d'un bien infini, voulu nécessairement par la volonté de Dieu comme l'Essence divine elle-même. Voici la conclusion de cette étude : *Man sieht dass nach Skotus bei all diesen Dispensfällen gerade die Vernunft das entscheidende Wort zu sprechen hat. Der Willensentscheid Gottes ist stets vernünftig begründet. Die tatsächliche Sittlichkeit der einzelnen Gebote wird nicht vergewaltigt und ignoriert durch den göttlichen Willen, sondern es wird durch die vernunft und Weisheit genau abgewogen, ob*

Après les déclarations que nous avons rapportées, aucun ne s'étonnera de voir M. Landry rapprocher le B. Duns Scot et Jean-Jacques Rousseau, puis déclarer que selon le Docteur Franciscain, « *les hommes sont des individus isolés à l'origine* et qui ont formé dans la suite une association contractuelle », (344, 232-236). La logique de sa thèse — ou plutôt de son pamphlet — lui imposait de falsifier encore sur ce point l'enseignement de l'Ecole Franciscaine.

Pourtant, malgré la sonorité de ces affirmations, un fait s'impose : M. Landry n'a pas même lu les textes qu'il cite (1). Il est faux, en effet, que selon Duns Scot, les hommes aient été à l'origine des individus isolés. Le Docteur Marial place aux débuts de l'humanité la société familiale et la société patriarcale, où, dans l'une et l'autre, le sujet de l'autorité est désigné et son pouvoir légitimé immédiatement par le droit naturel. Voici ce qu'il écrit : *Unde habuerunt* [*homines*] *auctoritatem? Respondeo quod omnis auctoritas vel est praesidentiae paternae respectu filiorum simul conviventium et eodem modo cohabitantium sub eodem, non tam corpore quam mente ; et illa auctoritas semper mansit in lege naturae a primo patre Adam usque ad Moysen, et extendebat se ista auctoritas ad omnes alios procedentes per successionem generationis ab Adam, ubicumque essent, usque ad Moysen et tempus legis scriptae, quia illam auctoritatem acceperunt filii a patribus suis. Et haec auctoritas et modus praesidentiae paternalis non fuit destructa per Legislatorem juris scripti vel legis Mosaicae sed multo magis confirmata. Et haec fuit lex conviventium sub uno patre, non tantum corpore, sed etiam mente; unde primus pater Gentium Abraham statuit quod quicumque de aliegenis vellent circumcidi, quod admitterentur ad cultum Dei, et ita tenuissent istam legem filii sui et filii filiorum ejus usque ad Moysen ; et haec lex fuit justa, recta et naturalis,* etc. (2). Ce texte est clair. La famille

ein höheres sittliches Gut erreicht wird durch die Dispens. Besonders das wesen der objekte selbst wird stets beachtet. Ist das objekt unendlich-gut wie z. B. die göttliche Essenz, dann handelt der Wille aus innerer vollkommenheit genau nach den kategorischen Imperativen, welche die Vernunft einem solchen Objekte entnimmt. Wären darum die Gebote der zweiten Tafel derart unendlich-gut, so würde Skotus als erster ihre Indispensabilität lehren.

(1) *Ox.* IV d. XV, q. II, n. 6, XVIII 266. — Dans ce passage et dans le texte parallèle des *Reportata* il s'agit directement du mode, de la manière dont un homme peut être investi *juste* de la suprême autorité, *Quomodo auctoritas justa habetur.* J'insiste sur ce point.

(2) *R. P.* IV, d. XV, q. IV, n. 10, XXIV 235 ; *Ox.* l. c. [*Auctoritas*] *prima, scilicet paterna, justa est ex lege naturae, qua omnes filii tenentur parentibus obedire ;*

est la première cellule sociale. Elle fut aux origines de l'humanité ; son chef y exerçait une légitime autorité, parce que tous ceux qui appartenaient à sa descendance naturelle, étaient tenus de lui obéir *ex lege naturae*.

Mais bientôt la famille s'étendit au-delà de ses premières limites et des groupements s'opérèrent, pour obéir à un besoin mutuel d'assistance et de protection et dans le but de promouvoir la prospérité générale (1). Ces groupes divers, ainsi que l'écrit M. Valton, « comprirent bientôt la nécessité de s'organiser sous une autorité capable de régler les relations juridiques entre familles différentes, de maintenir l'ordre et la paix » (2). Or, comme le sujet de l'autorité n'était plus désigné comme dans la société familiale, il ne pouvait plus être que l'élu du groupement ou de la cité primitive ; son autorité ne pouvait s'exercer légitimement, *esse justa*, qu'en vertu de ce choix (3). Telle est la doctrine du B. Duns Scot.

Tel est aussi l'enseignement de la sociologie traditionnelle. La preuve en est facile à faire. Le grand apôtre du catholicisme social en Italie, S. Bernardin de Sienne, a adopté en effet la pensée du Docteur Marial. Dans son sermon, *De rerum translatione* (4), il a reproduit presque textuellement toute la distinction XV, q. II, du *Commentaire d'Oxford* et c'est précisément sur le passage dont il vient d'être question qu'il a appuyé sa doctrine : *haec secundum Scotum*. Le jugement et l'autorité de S. Bernardin de Sienne permettent de négliger sans plus les dires de M. Landry et consacrent pleinement la philosophie sociale du B. Duns Scot.

Dans le même chapitre, *La Morale* (253), M. Landry écrit encore : « Selon Scot — maintes fois, nous le voyons insister sur ce point — la volonté n'est pas la tendance d'un être qui, se sentant incomplet, aspire vers le bien qui le perfectionnerait, *elle n'est à aucun titre un appétit*. La volonté, conçue comme un désir naturel de notre âme, implique une imperfection ; elle

nec ista per legem aliquam Mosaicam vel Evangelicam est revocata sed magis confirmata.

(1) *Ox.* l. c. *R. P.* l. c. *propter pacificam conversationem*, etc.

(2) *Etat*, article du *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1913, V, col. 881.

(3) *Ox.* l. c. *auctoritas vero politica quae est supra extraneos, sive in una persona resideat sive in communitate, potest esse justa ex communi consensu et electione ipsius communitatis.* cfr. Tataret, *Reportata in Opus Ox. Scoti*, in h. l., 251-252 ; Hicquey, *Comment.* in h. l. n. 29, apud *Opera omnia Scoti*, XVIII 270.

(4) *Opera omnia* éd. du P. Jean de la Haye, Venise 1745, II 183.

est essentiellement un être inachevé qui appelle ce qui lui manque, un vide qui demande à être comblé. La réalité est tout autre ; la volonté est une force qui ne contient aucune pauvreté ; elle est une force pure de toute imperfection ; elle n'est pas nécessairement infinie ; mais quand elle est finie, elle ne comporte aucun vice congénital, elle est finie parce que telle est sa nature et elle reste parfaite en son genre. Aussi quand la volonté agit, ce n'est pas pour acquérir ce qu'elle ne posséderait pas, elle agit parce qu'elle est perfection et acte. La volonté ne nous oriente pas vers un but supérieur, elle est le sommet de notre être ; et de sa plénitude elle laisse tomber, librement et par surabondance, son action ». Duns Scot dirait tout cela au passage suivant : II, d. 39, q. 2 n. 3.

En fait, il n'y a pas de traces de ces singulières affirmations dans la question indiquée (1). M. Landry pourra s'en convaincre en lisant Duns Scot — dont il résume la pensée comme s'il n'avait jamais lu une ligne de ses œuvres — ou les travaux de M. le Dr Klein qui a étudié avec une remarquable pénétration la philosophie scotiste de la conscience et de la volonté (2). A l'encontre de la théorie d'Henri de Gand qui place la conscience et la syndérèse dans la volonté, le Docteur Marial dit simplement : si l'on considère la conscience comme un poids qui entraîne la volonté, *sicut pondus voluntatis*, et cela nécessairement et par un acte formel, *necessario et actu elicito*, la liberté et le mal sont supprimés (3). C'est la philosophie du sens commun.

De plus, le B. Duns Scot, en conformité avec l'enseignement de S. Bonaventure, ou mieux de toute la scolastique, distingue la volonté *ut natura* et la volonté *ut deliberativa* et, par suite, un double appétit : *dico quod duplex est appetitus in voluntate*,

(1) *Ox.* II, d. XXXIX, q. II, n. 2, XIII 410.

(2) *Intellekt und Wille* : *Synderesis und conscientia als naturgetzliche Habiten*, dans les *Franziskanische Studien*, 1916, III Jhrg. Heft IV, 323-338 ; ibid. 1919, VI Jhrg, Heft II, 107-122, particulièrement 113-122 ; à lire aussi, Belmont, *Le rôle de la volonté*, l. c. 6-13.

(3) L. c. 411 : *Si esset aliqua talis potentia, vel vis, vel portio in voluntate, quae actu elicito necessario tenderet in bonum et resisteret malo, ipsa esset suprema in tota voluntate, quia ipsa respiceret finem ultimum a quo sumuntur prima principia practica, igitur in potestate ejus esset ipsa voluntas, secundum quamlibet vim et portionem ejus inferiorem, ita quod ipsa movente, portio vel vis inferior obediret sibi et conformiter moveretur ; igitur ipsa impediret omne peccatum in voluntate, quia sicut ipsa necessario moveretur, ita tota voluntas necessario moveretur ad ejus motum et ab ea, et si tota voluntas esset recta, nullum peccatum esset in voluntate ; cfr.* n. 5, XIII 415.

scilicet naturalis et liber (1). Avec les maîtres du XIII^e^ siècle, il définit la volonté un appétit rationnel : *voluntas addit super appetitum, quia est appetitus cum ratione liber* (2). Ailleurs Duns Scot dit encore : *voluntas est appetitus principalis personae propriae ; appetitus supremus hominis dicetur appetitus hominis ut homo* (3). Il n'y a pas lieu d'insister davantage : *on pourrait, en effet, écrire un volume considérable,* si l'on voulait synthétiser tout ce que Duns Scot a écrit sur la volonté comme appétit naturel et comme tendance libre et rationnelle, sur son inclination au bien, et sur son désir de la béatitude et de l'infini. Aussi lorsqu'en plein XX^e^ siècle, dans une thèse présentée à la Sorbonne, M. Landry vient nous dire que chez Duns Scot la volonté « n'est à aucun titre un appétit », il y a lieu de s'étonner sans réserve.

Les pages précédentes démontrent suffisamment que les affirmations de M. Landry ne sont pas justifiées et que les fondements sur lesquels il a appuyé ses conclusions les plus osées n'ont aucune valeur. Sur le point précis qui a été l'objet du présent chapitre, la pensée de Duns Scot est à l'extrême opposé de ce qu'il lui attribue. Le Docteur Marial est le métaphysicien du Vouloir divin souverainement rationnel et aimant ; il est le philosophe de l'ordre. M. Landry a falsifié et déformé, au gré de son imagination ou de ses préjugés, la philosophie du B. Duns Scot.

(1) *Ox.* III, d. XLIX, q. X, n. 2, XXI 318 ; n. 4, XXI 330, etc.
(2) *Ox.* III, d. XVII, q. I, n. 2, XIV 653 ; *R. P.* III, d. XVII, q. II, n. 3, XXIII 376.
(3) *Ox* III, d. XV, q. I. n. 19, XIV 592.

CHAPITRE III

LA THÉODICÉE DU DOCTEUR MARIAL

Les pages qui précèdent ont établi que M. Landry n'avait pas exposé objectivement plusieurs doctrines fondamentales de la philosophie du B. Duns Scot. Il importe maintenant de savoir si la théodicée du Docteur Marial n'a pas été aussi travestie et déformée sous sa plume (1).

Au jugement de M. Landry, le B. Duns Scot est un pur « agnostique » (347). « Cette conclusion, écrit-il, paraîtra inattendue sous la plume d'un dialecticien qui, comme le Subtil, a consacré sa vie à raisonner sur Dieu, et à charpenter des argumentations sur des questions dont la plupart supposent démontrée l'existence d'un Dieu chrétien. Scot se posait comme le champion de l'orthodoxie catholique contre le paganisme arabe et voilà qu'il semble mettre bas les armes et reconnaître qu'entre le Dieu chrétien et le dieu arabe, la raison humaine n'a pour choisir que des probabilités. Quels que soient les étonnements que nous causent les déclarations de notre Docteur, nous ne pouvons hésiter sur l'interprétation de sa pensée » etc. (330).

Plusieurs doctrines soutenues par le B. Duns Scot auraient conduit le Docteur Franciscain à ce scepticisme inquiétant et dangereux. — a) « Pour avoir rejeté l'analogie augustinienne qu'avaient si heureusement utilisée Bonaventure et Thomas d'Aquin, Duns Scot est conduit à l'agnosticisme » (2). — « *Le monde scotiste n'est plus une participation de Dieu.* S'il est encore l'image de Dieu, c'est d'une façon tout extérieure et accidentelle ; être l'image de Dieu ne constitue pas sa nature. Alors comment la connaissance du monde nous conduira-t-elle

(1) *La philosophie de Duns Scot*, l. c. 285-335.

(2) *L'analogie de proportionnalité chez saint Thomas d'Aquin*, art. de la *Revue néo-scolastique*, Louvain 1922, XXIV 454-464. Dans cet article, M. Landry réédite à l'adresse du Docteur Marial les conclusions les plus outrageantes de sa thèse.

à Dieu ? L'agnosticisme de Duns Scot, que nous allons étudier bientôt, a de profondes racines dans toute sa doctrine » (1). (321)

De plus, Duns Scot « avait inventé la notion univoque d'être pour rendre la science plus rigoureuse et plus logique, mais il a eu conscience de l'inefficacité de son effort. En se reconnaissant incapable de prouver l'existence du premier principe, il a avoué qu'il avait bâti son système sur le vide » (335). b) De même, le fait que Duns Scot soutient que l'idée d'infini « est factice » et que par suite nous ne pouvons en démontrer rigoureusement la possibilité, conduit à un résultat analogue (288). c) Enfin, ajoute ailleurs M. Landry, « nous verrons que Duns Scot refuse d'accorder au frère Thomas que l'existence est l'effet propre de Dieu ; il admet que l'activité productrice de la cause seconde atteint l'être même de l'objet... » Par suite, « nous nous trouvons en présence d'une série de causes accidentellement ordonnées ; à une semblable succession, il n'est plus nécessaire de trouver un premier terme ; nous ne pouvons plus prouver l'existence de Dieu » (303).

Telles seraient, d'après M. Landry, les raisons qui expliquent l'agnosticisme du B. Duns Scot. Tout naturellement l'autorité des *Théorèmes* est invoquée (330-333). Un « résumé très ferme » de la doctrine scotiste ne se trouve que dans les pages de cet opuscule !

La vérité aurait été suffisamment rétablie si je m'étais borné à relever les affirmations sans preuve, les assertions fausses que M. Landry a multipliées à ce sujet. Mais il a paru plus utile d'exposer d'abord la doctrine de Duns Scot sur les points incriminés par M. Landry et de synthétiser ensuite la pensée du Docteur Marial sur le problème de Dieu, relativement surtout à la connaissance de l'Être premier et de ses attributs.

D'après M. Landry, le B. Duns Scot aurait rejeté « l'analogie augustinienne ». En réalité cette affirmation est inexacte. Le Docteur Marial admet avec S. Bonaventure et la pensée médiévale que tout être est une participation de la cause pre-

(1) *La philosophie de Duns Scot*, l. c. 344 : « les essences sont devenues semblables à des atomes métaphysiques ; *elles ne sont plus des imitations de l'essence divine*, elles sont des faits qui s'imposent à l'intelligence, mais que l'intelligence ne peut pénétrer ».

mière, un vestige de l'Infini et que l'âme porte en elle-même l'image de Dieu et de la Sainte Trinité.

Cette proposition ne devrait même pas être établie, tant il est évident que, contrairement à l'affirmation de M. Landry (344), tous les êtres, selon la doctrine de Duns Scot, sont « des imitations de l'essence divine ». C'est la conclusion des nombreux textes où le Docteur Marial proclame Dieu la cause suprême et exemplaire de l'ordre créé, contenant éminemment en elle-même toutes les perfections de l'ordre contingent (1) ; c'est aussi la conclusion des passages où il établit que Dieu agit selon les idées qu'Il a en Lui (2). Toutefois la doctrine de Duns Scot

(1) *R. P.* I, d. II, q. II n. 10, XXII 67 ; *ibid.* n. 8, XXII 66; *R. P.* II, d. I, q. VI, n. 7, XXII551 : *alia est relatio creaturae ad Deum in ratione causantis effective, alia in ratione exemplantis ; Ox.* IV, d. L, q. III, n. 3, XXI 546 : *Ipsa essentia (Dei) est exemplar illimitatum.*

(2) *Ox.* I, d. XXXV, q. I. n. 12, X 553. M. Landry croit que la théorie des idées divines élaborée par le Docteur Marial brise définitivement avec l'augustinisme. Cette affirmation est très contestable. Le Docteur Franciscain a fait, au contraire, un vigoureux effort pour atteindre la véritable pensée de S. Augustin. C'est de l'évêque d'Hippone qu'il se réclame, bien qu'il entende sa pensée autrement que S. Thomas d'Aquin. Cfr. Klein, *Der Gottesbegriff des Johannes Duns Skotus*, l. c. 41-59 cfr. Mastrius, *Disputationes theologicae*, Venise 1655, Disp. III, q. II, *De divinis idaeis*, vol. I, 179-198 ; Macedo, *Collationes doctrinae S. Thomae et Scoti*, Padoue 1671, Coll. IX diff. 2, *Super cognitione creaturarum a Deo et totali ideali ratione*, vol. I, 295-315. L'étude de Macedo est d'une extrême importance, soit pour l'exposé de la doctrine scotiste, soit pour sa défense contre les critiques de Cajetan. Macedo connaissait parfaitement S. Augustin ; or il rapproche constamment Duns Scot et l'évêque d'Hippone. l. c. 303. Aux affirmations de M. Landry, on peut opposer son témoignage et cela sans crainte : *adjicio in ejus confirmationem unum quod fortasse lectori placebit, a me excogitatum argumentum petitum ex Evangelio Joannis et Augustini auctoritate roboratum. Ait Joannes initio Evangelii sui : quod factum est, in ipso vita erat. Hic sermo est de ideis divinis, ut patet ex commentariis in eum locum Augustini. Pondero illud : quod factum est, scilicet, creatura producta in actu existens, extra causas, extra Deum in hoc mundo, in tempore per actionem, tunc haec ipsa creatura vita erat in ipso Verbo. Retine creaturam, quae facta est : haec ipsa erat vita in Verbo ; igitur res objecta et cognita a Verbo in esse illo cognito et diminuto, non ejus formalis expressio quae non est praecise creatura cognita sed ejus imago et expressio formalis. Unde manifesto apparet Joannem hoc loco Evangelii de creatura objectiva divino intellectui non de formali ejus conceptu loqui. Loquitur autem de idea ; ergo apud Deum idea non est formalis conceptio in intellectu et per intellectum expressa formaliter, sed eadem creatura in esse cognito in Deo, per intelligentiam parta et intelligendo producta. Audiamus Augustinum locum interpretantem et Scoto sua interpretatione faventem.* Macedo cite ici longuement S. Aug. *In Joannem tract. I, c. 1, n. 15 et 16,* P. L. XXXV 1387, puis il conclut : *semper retinet Augustinus ideam et semper objectum, hoc est, ideam objectivam. Igitur rationem ideae posuit in conceptu objectivo, non formali, ad sensum Scoti. Ita diceret Scotus, si locum istum Joannis commentaretur. Volo ut mihi debeant hunc locum Scotistae nostri ; utantur deinceps eo et sciant Scoti de ideis sententiam esse Augustini.* De plus, le système de Duns Scot est loin de briser avec augustinisme parce qu'il atténuerait l'exemplarisme divin ; au contraire, il l'accen-

n'est pas connue seulement par ces affirmations générales. Le Docteur Marial, en effet, a traité la question six fois en propres termes (1) ; et il se trouve que substantiellement sa pensée est celle de S. Augustin dont il se réclame partout, et celle du Séraphique Docteur. M. Landry n'a pas tenu compte de ces pages ; sous sa plume il est impossible de rencontrer une seule citation des *questions* où Duns Scot expose sa pensée. Dès lors, il est très facile de prononcer sans appel : les essences créées « ne sont plus des imitations de l'essence divine ».

Il est clair pourtant que le principe général de la philosophie de Duns Scot est bien que tout être est une représentation de l'essence divine et un vestige de la divinité : *dico quod quaelibet essentia creata, inquantum talis essentia creata, est secundum determinatum exemplar* [*idée divine*], *et ideo quaelibet representat Deum sub ratione vestigii* (2). L'essence divine étant souverainement imitable (3), tous les êtres en participent dans une mesure diverse, même les entités les plus humbles de l'ordre matériel, comme la forme et la matière. (4) C'est sur ce fait primordial que se fonde la vérité ontologique (5). Bien

tue et Macedo s'en prévaut contre l'École de S. Thomas d'Aquin, l. c. *non retinet (S. Thomas in sua sententia) illam nobilitatem et perfectionem rerum in ideis divinis formalibus expressam, quae, cum sint tantum imagines, non ipsamet objecta retinent in se, non refundunt in objecta intimam suam perfectionem. Sunt illae quidem divinae, imo et ipsemet Deus, sed non communicant creaturis suam illam divinitatis rationem, quam repraesentando potius participant et assumunt quam communicant et reddunt.*

(1) *Ox.* I, d. III, q. V, *utrum in omni creatura sit vestigium Trinitatis*, IX 207-232 ; *Ox.* I, d. III, q. IX, n. 2, IX 403-412, *utrum in mente sit imago Trinitatis* ; *Ox.* II, d. XVI, q. I, *utrum imago Trinitatis consistat in tribus potentiis animae rationalis realiter distinctis*, XIII 23, 45-47 ; *R. P.* I, d. III, q. III, XXII 99 ; *R. P.* I, d. III, q. VII, n. 2, XXII 118 ; *R. P.* II, d. XVI, q. I, n. 22, XXIII 77. Plusieurs textes relatifs à cette question se trouvent dans l'ouvrage du R. P. Fernandez Garcia, *Lexicon scholasticon*, Quaracchi 1910, 328-332, 721-724. A lire aussi Macedo, *Collationes doctrinae S. Thomae et Scoti*, Padoue 1671, Coll. IV diff. II ; *circa vestigium Trinitatis*, vol. I, 78-82.

(2) *Ox.* I, d. III, q. V, n. 15, IX 222.

(3) *Ox.* I, d. XXXV, q. I, n. 8, X 545 : *Deus prius naturaliter est imitabilis a creatura quam comparetur ut imitabilis, quia enim est imitabilis, ideo vere comparatur ut imitabilis a creatura, ut videtur et non e converso ; igitur ante istam comparationem factam per intellectum essentiae ut imitabilis, est in essentia imitabilitas.*

(4) *Ox.* II, d. XII, q. II, n. 7, XII 603 : *alium gradum imitandi habet materia essentiam divinam quam forma vel aliud quodcumque ; R. P.* III, d. XIII, *q.* III, n. 8, XVIII 338 : *quaelibet forma est participatio Dei.*

(5) VI *Met.* q. III, n. 5. VII 337 : *in rebus dupliciter est veritas, in genere videlicet per comparationem ad producentem et per comparationem ad cognoscentem sive intelligentem. Primo modo dicitur veritas absolute conformitas producti ad producens aut determinate conformitas talis secundum adaequationem aut determinate conformitas secundum imitationem... Tertius modus invenitur in creatura, quae*

plus, dans le mystère de la divinité, la bonté infinie se porte vers les possibles dans un mouvement de complaisance, parce que l'intelligence lui découvre *respectu cujuscumque intelligibilis* un reflet de la bonté incréée, *in quantum in illo ostenditur quaedam participatio bonitatis propriae* (1).

En vertu de ces principes généraux toute entité de l'ordre matériel est un vestige de Dieu (2). Si dans sa notion générale, le vestige implique non seulement une relation mais aussi un élément absolu (3) ; il n'en est pas autrement lorsque la métaphysique proclame que l'être créé porte l'empreinte de Dieu (4). Le B. Duns Scot le sait et lui, que l'on accuse d'avoir rejeté l'analogie augustinienne, reproduit presque pendant deux colonnes, les textes classiques de l'Evêque d'Hippone, selon lesquels le vestige consiste dans l'unité, l'ordre et la beauté inscrites au cœur des êtres (5). C'est sur ces éléments absolus que se fonde la relation, le rapport qui va de l'être créé à la cause première, car l'absolu, l'être est logiquement *ad se* avant d'être *ad aliud* (6). La raison découvrant ces vestiges de Dieu remonte à la cause première : elle le conçoit comme l'Etre premier, bon et infini sans toutefois pénétrer le mystère de son essence, dont la perception directe est le privilège de la vision béatifique (7).

L'être rationnel — l'ange ou l'âme humaine — ne sont pas seulement des vestiges de Dieu ; par un privilège plus honorable,

imitatur exemplar, cui aliquo modo assimilatur, defective tamen, alias non diceretur imitari ; Ox. I, d. III, q. IV n. 18, IX 188 : *omnia intelligibilia actu intellectus divini habent esse intelligibile et in eis omnes veritates de se relucent ita quod intellectus intelligens ea... et virtute eorum intelligens necessarias veritates de eis, videt in eis sicut in objectis istas Veritates necessarias. Illa autem in quantum sunt objecta secundaria intellectus divini sunt veritates quia conformes suo exemplari, intellectui scilicet divino.* cfr. *Ox.* I, d. III, q. II, n. 16; IX, 31 : *nec aliqua essentia naturaliter cognoscibilis a nobis, ostendit sufficienter hanc essentiam (Dei) ut haec, nec per similitudinem univocationis nec imitationis ; univocatio enim non est nisi in generalibus rationibus ; imitatio etiam deficit, quia imperfecta est, quia creaturae imperfecte eum imitantur.*

(1) *Quod* XVI, n. 7, XXVI 190.

(2) *Ox.* I, *d.* III, *q.* V, n. 15, IX 222 : *dico quod non est in essentiis creaturarum propter ordinem ipsarum alia ratio repraesentandi quam ratio vestigii : sed quia in aliqua natura concurrunt multa repraesentantia unitatem et Trinitatem, ideo illa natura talis habet rationem imaginis sicut natura intellectualis ; talis autem concursus non est in aliqua natura inferiori natura intellectuali ; et ideo omnes naturae aliae inferiores habent praecise rationem vestigii.*

(3) *Ox.* I, d. III, q. V, n. 3, IX 211 a.

(4) L. c. n. 5, IX 213.

(5) L. c. n. 5 *et* 6, IX 213, 214 ; cfr. *Quod.* VX n. 5, 6, XXVI 121 b.

(6) *Ox.* I, d. III, q. V, n. 12, IX 220.

(7) *Ox.* l. c. n. 3, IX 211 : *nulla creatura repraesentat Deum nisi secundum conceptus communes et non secundum conceptus speciales, scilicet speciei specialissimae.* cfr. *R. P.* I, d. III, q. III, n. 2, XXII 99 ; *Ox.* I, d. III, q. II, n. 16, IX 31.

ils sont l'image de la Sainte Trinité (1). Dans l'âme cette image de la Trinité a été affaiblie par le péché ; (2) elle se trouve dans la partie supérieure de l'esprit qui contemple Dieu et toutes choses dans leur rapport avec l'Eternel (3), principalement dans la volonté, *quae est principalior in imagine : in cujus figuratione consistit principaliter tota figuratio animae vel imaginis ad Trinitatem* (4).

Précisément parce que l'être rationnel est l'image de Dieu, il peut s'élever jusqu'à l'Être premier et le posséder par la connaissance et l'amour ; il est *capax Dei*, selon la belle expression de S. Augustin. Le Docteur Marial l'affirme de l'ange d'abord. Selon lui les anges purent être heureux dès le premier moment de leur existence parce que Dieu pouvait leur communiquer immédiatement la béatitude et parce que ces êtres immatériels étaient disposés à la recevoir, *quia per naturam est imago Dei.* (5) Ailleurs le B. Duns Scot redit la même

(1) *Ox.* I, d. III, q. IX, n. 1, IX 403-417 ; *Ox.* II, d. XVI, q. I, n. 20, XIII 45 ; *anima repraesentat totam Trinitatem ; inquantum enim est una essentia, habens intellectum et voluntatem, repraesentat divinam essentiam, non sic autem tres personas quia essentia et intellectus et voluntas sunt in qualibet persona ; repraesentat autem tres personas, ut potentiae suae sunt sub actibus suis, quia unus actus est ab alio per modum originis, sicut personae inter se originantur ; sicut enim a Patre Verbum et ab utroque Spiritus Sanctus, sic quodam modo a memoria, actus intellectus et velle ab utroque originatur.* cfr. *Ox.* II, d. III, q. IX, n. 17, XII 218 ; *R. P. Prol.* q. I. n. 14, XXII 14 b ; *R. P.* II, d. III, q. IV, n. 10, XXII 600.

(2) *Ox.* III, d. XXXIII, q. I, n. 14, XV 22 : *in anima est imago Dei secundum tres potentias quae deformatae erant per peccatum.* — Cette image est d'ailleurs nécessairement imparfaite ; *Ox.* II, d. XVI, q. I, n. 14, XIII 37 : *dico quod necesse est imaginem creatam in aliquo deficere ab increata et illud in quo deficit, est quia principium operandi et distinguendi non potest esse relatio ; Ox.* II, d. XXIV, q. I, n. 2, XIII 178.

(3) *Ox.* II, d. XXIV, q. I, n. 5, XIII 182. — M. Landry fait dire à Duns Scot, l. c. 265 : « les hommes ne sont pas des personnes inviolables et sacrées qui seraient respectables en elles-mêmes, parce qu'elles porteraient en leur propre nature quelque parcelle de la perfection divine ; c'est l'idée qui animait saint François — le père du Docteur Subtil — et qui lui faisait voir, en tous les humains et même en tous les vivants et en tous les êtres inanimés des frères à aimer et à respecter ». Le Docteur Marial avait pourtant écrit : *eadem ratio diligibilitatis est in utroque* (ami et ennemi), *scilicet possibilitas diligendi primum objectum caritatis* (Dieu), *in quantum sunt imago Dei ; Ox.* III, d. XXX, q. I, n. 14, XV 401. cfr. *R. P.* III, d. XXX, q. I, n. 10, XXIII 499.

(4) *Ox.* IV. d. VI, q. IX, n. 4, XVI 651.

(5) *Ox.* II, d. V, q. II, n. 3, XII 314 : *dico quod boni potuerunt in primo instanti esse beati, cujus ratio est ista, quia beatitudo non potest inesse alicui creaturae capaci beatitudinis nisi a Deo ; ergo pro quocumque instanti est beatitudo possibilis dari a Deo, et inesse creaturae capaci illius, pro illo instanti est simpliciter possibilis ; sed pro quocumque instanti Deus potuit illam dare ita bene in primo sicut in secundo vel in tertio ; et Angelus bonus pro quocumque instanti fuit capax, quia per naturam est imago Dei, qua est capax Dei, et illam plenam habuit naturam et perfectam in naturalibus.* Il ne s'agit ici que de la *béatitude naturelle.*

doctrine, mais cette fois, en l'appliquant directement à l'âme, puis à l'ange : *ad istam imaginem pertinet similitudo aliquo modo naturalis in existendo, et consistit in proposito aliqualiter in hoc quod anima habet trinitatem et unitatem aliquo modo, sicut essentia divina habet; et illa similitudo concurrit ad rationem beatificabilis* (1). Ces lignes sont bien l'écho de la doctrine de S. Bonaventure et de S. Augustin.

Le B. Duns Scot admet donc avec la métaphysique augustinienne et médiévale que l'être créé est « une imitation de l'essence divine ». Cette doctrine est essentielle à « l'analogie augustinienne ». J'ajoute que la théorie de l'univocité des concepts d'être et des perfections simples ne compromet en rien la valeur de la connaissance analogique. En fait, ainsi que l'a remarqué M. Belmond, le B. Duns Scot, sans toucher à l'analogie, comble une lacune (2).

La position du Docteur Franciscain est en effet la suivante. Si l'on considère uniquement la raison formelle d'être, non ses modes concrets, le concept objectif d'être est univoque ; autrement, il est analogue. Pourtant, malgré l'univocité du concept d'être, Dieu n'est pas dans un genre. Telle est l'opinion moyenne soutenue par le B. Duns Scot : *teneo opinionem meam mediam quod cum simplicitate Dei stat quod aliquis sit conceptus communis sibi et creaturae, non tamen communis ut generis* (3). Le Docteur Marial croit cependant qu'il est bon de remarquer que d'autres Maîtres adoptent son sentiment, tout en feignant de le combattre : *hoc etiam magistri tractantes de Deo et de his quae cognoscuntur de Deo, observant univocationem entis in modo dicendi, licet voce hoc negent* (4).

(1) *Ox.* II, d. III, q. IX n. 14, XII 217-218.

(2) *Dieu, existence et cognoscibilité*, l. c. 264.

(3) *Ox.* I, d. VIII, q. III, n. 16, IX 595.

(4) *R. P.* I, d. III, q. I, n. 7, XXII 95. Pour l'étude de l'univocité scotiste, on peut consulter : Mastrius, *Cursus Phil., In Logicam. disp.* II, q. IV, art. 2, n. 39-45, Venise 1688, I 105-106 ; *In Metaph.* disp. II, q. V, n. 105-139, vol. II 54-67, Rada, *Controversiae theologicae inter S. Thomam et Scotum*, Venise 1598, *Controv. 21*, 424-435. L'exposé de Rada plus bref que celui de Mastrius, mais plus nerveux, est un des meilleurs de la pensée franciscaine ; Livius Rabesano, *Cursus Phil. In Logicam Praedic.* disp. I, q. III, Venise 1665, vol. I, 300-306, sur l'analogie, cfr *ibid.*, disp. I, q. II, vol. I 295-300; Boyvin, *Philosophia Scoti, Logica*, Pars prima, disp. II, sect. I q. II, et q. IV. Bologne 1690, vol. I, 226-228, 230-232 ; Macedo, *op. cit.* coll. V, diff. IV, sect. II. *De univocatione entis*, vol. I, 111-114 ; Hugues Cavelle, *Annotat. in De Anima Scoti*, q. 21, n. 23-37, ap. Duns Scot, *Opera Omnia*, III 622-627 ; Belmond, *Dieu, existence et cognoscibilité*, 232-355 ; P. Raymond, O. M. C., *L'ontologie de Duns Scot*, article des *Etudes Franciscaines*, Paris 1910, XXIV, surtout p. 149-159, 424-427.

Avant tout, remarquons — puisque M. Landry reproche à Duns Scot de s'écarter ici encore de S. Augustin — que le Docteur Franciscain se meut ici clairement dans le sillage doctrinal de l'Evêque d'Hippone. L'un des princes de la science positive au XVII^e siècle et l'un de ceux qui ont le mieux connu S. Augustin, Matthias Hauzeur, O. F. M., l'affirme positivement dans les termes suivants : *Beatum Augustinum tam hic [in lib. II de Doctrina christ] quam alibi magis favere univocationi et unitati ac identitati conceptuum communium Deo et creaturis quam aequivocationi aut analogiae tantum; quod quidem ita patet ex hac praescripta forma appropriandi nomina et conceptus proprios ac dignos Deo per praecisionem seu abstractionem mentalem imperfectionum nostrarum, ut non sit opus alia declaratione quam abstersione apparentiae contrariae* (1). La déclaration de Hauzeur — longuement appuyée d'ailleurs — vaut bien l'affirmation sans preuve de M. Landry (2).

Contrairement aux dires de M. Landry, (3) il n'est pas établi que le B. Duns Scot s'éloigne de la doctrine de S. Bonaventure;

A ce sujet, l'observation suivante de Thomas de Sutton, O. P., n'est pas sans intérêt. *Quod dicit [Scotus] de univocatione entis, si per univocationem non plus intelligeret quod dicit se velle intelligere, tollerabile esset dictum suum, quamvis philosophi non omne tale univocum vocent quod sufficit ad contradictionem vel ad unitatem medii in syllogismo ; sed tamen ipse extendit, volens quod ens sit omnino univocum ;* op. cit. *In lib.* I, d. III, q. II, fol. 36 v. ; *in ista quaestione dicit doctor iste multa mirabilia...; quarto ponit ens esse univocum quod alii vocant analogum ;* op. cit. *In lib.* I, d. III, q. V, fol. 41 v ; *omnes ponentes ipsum ens esse analogum ponunt ipsum aliquo modo unum secundum analogiam id est secundum proportionem nec tamen ponunt ipsum univocum, nisi velint abuti significato vocabuli, vocando analogum univocum, sicut iste facit.*

(1) *Anatomiae S. Augustini*, vol. II, 69-70. Hauzeur répète la même affirmation dans son grand ouvrage, *Collatio totius theologiae inter majores nostros, Alensem, S. Bonaventuram et Scotum*, Liége et Namur, 1646-1652, *In* II *Sent. quaest. 2*, vol. I, 217-218.

(2) A ce sujet, notons encore. — 1) Duns Scot ne dit pas que la théorie de Denys l'Aréopagite est « une thèse agnostique » (289).Cette épithète et d'autres semblables, *absurde, hérétique etc.* que M. Landry met sous la plume de Duns Scot, ne sont pas du Docteur Franciscain. — 2) D'après M. Landry « les perfections que nous voyons ici-bas, sont morcelées, diminuées, emportées dans *un perpétuel devenir, sont-elles de l'être ? non certes ;* l'être demeure ; l'être est quelque chose de solide et de fixe » etc. (292). Ces amplifications oratoires manquent d'exactitude, elles s'inspirent aussi trop du bergsonisme ; — 3) Ce que M. Landry écrit au sujet des variations de Duns Scot (297) dans la matière de l'univocité, s'inspire de Renan ; de plus, le texte du *De Rerum* dont il se réclame s'entend autrement, de l'analogie *in ordine reali*. — 4) Les affirmations qui se pressent à la page 298 ne sont que des chimères. Evidemment M. Landry n'a pas du mysticisme — pas plus que de l'univocité — un « concept défini ». Son ouvrage montre bien qu'il aime les « notions vagues » et les synthèses successives, effectuées dans une demi-obscurité.

(3) *L'analogie de proportionnalité chez saint Thomas*, l. c. 462.

loin de là. L'enseignement du Docteur Marial — sauf quelques divergences qu'il ne faut pas d'ailleurs négliger — se trouve déjà chez le Séraphique Docteur. Tel est le sentiment autorisé du meilleur disciple de S. Bonaventure, Barthélemy de Barberiis, O. M. C., dans son remarquable *Cursus Philosophicus*. (1) Les adversaires de l'univocité scotiste ne devraient pas l'oublier. Ce n'est pas d'ailleurs le seul point doctrinal où l'étude comparative des deux princes de la scolastique franciscaine, rapprocherait considérablement S. Bonaventure et Duns Scot.

Le B. Duns Scot ne rejette donc pas purement et simplement toute analogie et l'Ecole Franciscaine qui a interprété sa pensée suit cette voie moyenne dont nous avons déjà parlé : l'être n'est pas purement équivoque, ni exclusivement univoque *(mere univocum absque ulla analogia permixta)* ni simplement analogue *(purum analogum)*. (2) La position de l'Ecole Franciscaine est la suivante, d'après Mastrius : *quarta sententia est Scoti et Scotistarum asserentium ens quidem analogum esse respectu Dei et creaturae, substantiae et accidentis — sed tali genere analogiae quae secum univocationem compatiatur saltem in gradu quodam imperfecto*. (3) L'être est analogue si on le considère dans ses

(1) *Cursus Phil. ad mentem S. Bonaventurae, In Metaph. De Ente*, pars quarta, q. 2, Lyon 1677, vol. III, n. 732-752, p. 569-584. Après avoir cité les textes de S. Bonaventure, de Barberiis soutient la thèse suivante, l. c. n. 743 : *ens ut sic respectu Dei et creaturae est vere analogum, analogia proportionis et similitudinis, simulque univocum secundum nostrum modum concipiendi cum fundamento in re ; est plurium scotistarum cum Meldula (Mastrius), in Metaph. disp. 2, n. 66. Et haec est opinio germana Seraphici Doctoris.* L'auteur signale aussi, l. c., la divergence qui existe entre S. Bonaventure et Duns Scot : *patet Seraph. Doct. non admittere solum analogiam proportionalitatis seu metaphoricam quam Seraph. Doct. appellat attributionis, ut dicitur de pede ; nec item attributionis ut admittunt Scotus, apud Meldula n. 117 ; sed tantum proportionis et similitudinis intrinsecae.* A mon avis, les textes de Duns Scot et de Mastrius que je vais citer, suffiront pour établir que la divergence signalée par de Barberiis est plutôt verbale et que Duns Scot parle bien d'analogie de proportion.

(2) Mastrius, *In metaph.* l. c. n. 105, (54); n. 113 (56-57).

(3) Mastrius, l. c. ; Livius Rabesano, l. c. 302 défend aussi la même thèse : *ens est analogum Deo et creaturae, substantiae et accidenti, nec tamen per hoc tollitur quin sit univocum saltem in quarto gradu :* cfr. aussi Rada l. c. *nota sexto*, 429-430. L'Ecole Franciscaine distingue, en effet, quatre degrés d'univocité, Mastrius, l. c. n. 106. (55) ; Rada l. c. 428 ; le quatrième degré, le plus imparfait, se rencontre lorsque la raison commune est participée par plusieurs selon une triple différence : *quartus gradus univocationis est qui solum habet unitatem rationis communis ; caeterum non habet unitatem modi essendi, nec ordinis essentialis nec gradus perfectionis. Sic se habet ens respectu Dei et creaturae. Nam licet dicat unitatem rationis communis Deo et creaturae, caeterum non habet eumdem essendi modum in Deo et creatura, quia in Deo est independens, in creatura vero dependens. Nec unitatem ordinis essentialis, quia ratio entis prius essentialiter est in Deo quam in creatura. Neque habet unitatem gradus perfectionis, quia in Deo est perfectissimum ens, in creaturis vero imperfectissimum.*

réalisations concrètes, être infini et être fini ; il est univoque dans sa raison formelle et métaphysique, qui est complètement abstraite des modes d'être. Les meilleurs philosophes de l'Ecole Franciscaine, comme Lychet, Rada, Livius de Montursio, et parmi les modernes, le P. Raymond O. M. C., partagent tous le sentiment de Mastrius. Par suite, il est manifeste que l'Ecole Franciscaine ne rejette pas purement « l'analogie augustinienne » ; elle admet au contraire, l'analogie d'attribution et de proportion qui est conciliable avec l'univocité du concept d'être (1).

Le B. Duns Scot est non moins explicite. Il n'y a pas lieu de discuter ici longuement. Le texte suivant déclare suffisamment sa pensée : *Si dicas quod de Deo concludimus aliquid per rationem effectus, ubi sufficit tantum proportio et non similitudo, hoc non respondet, sed confirmat argumentum ; quia considerando Deum sub ratione causae ex creaturis,* BENE COGNOSCITUR PROPORTIONALITER ; *sed hoc modo non cognoscitur aliqua perfectio de Deo, quae est in creatura, formaliter sed causaliter, scilicet quod Deus sit causa talis perfectionis; attributa autem sunt perfectiones simpliciter dictae de Deo formaliter ; ergo talia cognoscuntur de Deo* NON SOLUM PER VIAM PROPORTIONIS SED ETIAM PER VIAM SIMILITUDINIS ITA QUOD OPORTET *ponere aliquem conceptum communem in talibus, Deo et creaturae, qualis non est communis in prima via cognoscendo Deum per viam causalitatis.* (2) Les autres passages du Docteur Marial que les Scotistes ont signalés depuis longtemps, n'ont pas un sens différent (3) ; *ils n'ont pas une valeur exclusive : unitas attributionis non ponit*

(1) MASTRIUS l. c. n. 117, (58), précisant l'opinion de l'Ecole Franciscaine, écrit : *restat ergo quod ista analogia entis respectu Dei et creaturae, substantiae et accidentis, non sit nisi attributionis, per intrinsecam convenientiam formae in omnibus analogatis, adhuc tamen per participationem et dependentiam unius ab alio.* — Si les Scotistes parlent plutôt d'analogie d'attribution que d'analogie de proportion, c'est pour éviter des disputes verbales, *ne de verbis contendamus*, dit MASTRIUS, *In Log.* l. c. n. 48 (107).

(2) *Ox.* I, d. VIII, q. III, n. 10, IX 586. Le concept commun chez Duns Scot est le concept univoque. Sur ce texte cfr. TATARET, *Reportata in Opus Ox. Duns Scoti*, Venise 1583, in h. l. 223 a. L'univocité des concepts d'être et de perfection simple assure la connaissance quidditative de Dieu ; par un surcroît de lumière, elle exclut l'indéterminisme, l'aspect purement négatif qu'implique dans une mesure notable « la voie analogique ».

(3) *Ox.* II, d. XII, q. II, n. 8, XII 604 : *nulla major est analogia quam sit creaturae ad Deum in ratione essendi et tamen sic esse primo et principaliter convenit Deo quod tamen realiter et univoce convenit creaturae ; simile est de bonitate et sapientia et hujusmodi ; Ox.* I, d. III, q. V, n. 5-6, IX 214 ; Le B. D. Scot établit ailleurs que l'analogie n'exclut pas l'univocité ; *Ox.* I, d. III, q. III, n. 17, IX 127 ; *Ox.* I, d. VIII, q. III, n. 12, IX 590, cfr. *R. P.* I, d. III, q. I, n. 5, XXII 94 ; n. 8, XXII 96 ; cfr. *De anima*, q. XXI, n. 14, III 618 ; MASTRIUS l. c. n. 118 ss, 58-60.

formaliter unitatem univocationis, potest tamen stare cum ea, licet haec non sit illa (1).

De plus, le B. Duns Scot enseigne que l'esprit se fait une notion rationnelle de Dieu par le triple procédé d'affirmation, de négation et d'éminence — procédé qui est l'essence même de l'analogisme augustinien. Sur ce point encore, sa doctrine est formelle. Duns Scot déclare qu'il n'y a pas d'autre méthode d'investigation pour s'élever jusqu'à l'Être Premier : *etiam est tertium argumentum superius dictum quod erat de inquisitione intellectus quam habemus de Deo per naturalem investigationem, in qua illas rationes creaturae quae dicunt perfectionem de se, separamus ab imperfectione cum qua sunt in creaturis et eas secundum se acceptas consideramus ut indifferentes et eis attribuimus perfectionem summam ; et sic acceptas in summo attribuimus eas Creatori ut proprias sibi, et ita arguit Augustinus XV de Trinitate* (2). Jamais le B. Duns Scot n'adresse la *moindre critique* à ce procédé traditionnel ; loin de là ; il l'utilise partout, *il y fait appel pour établir sa théorie de l'univocité,* (3) qui dans l'économie de sa synthèse, en est plutôt le présupposé philosophique *(supponit)* et l'achèvement.

En dernier lieu, quoiqu'en dise M. Landry, la théorie de l'univocité est un effort des plus heureux pour résoudre adéquatement le problème de la connaissance de Dieu. Ainsi que l'a établi M. Belmond — Rada l'avait déjà quelque peu observé — sa valeur apologétique est considérable, (4) particulièrement contre l'agnosticisme mitigé. Aucune théorie médiévale ne permet une connaissance positive de Dieu au degré légitimé par l'effort métaphysique du B. Duns Scot ; aucune, non plus,

(1) *Ox.* I. d. VIII, q. III, n. 12, IX 590.

(2) *Ox.* I, d. VIII, q. III, n. 8, IX 585 ; *Ox.* I, d. VIII, q. IV, n. 6, IX 642.

(3) *Ox.* I. c. ; *Ox.* I, d. III, q. III, n. 10, IX 20. Duns Scot argumente contre Henri de Gand dans les termes suivants : *tertio sic : omnis inquisitio metaphysica de Deo procedit sic : scilicet considerando formalem rationem alicujus et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem quam habet in creaturis, et reservando illam rationem formalem et attribuendo sibi omnino summam perfectionem et sic attribuendo illud Deo. Exemplum de formali ratione sapientiae vel intellectus vel voluntatis ; consideratur enim primo in se et secundum se et ex hoc quod ratio istorum non includit formaliter imperfectionem aliquam nec limitationem, removeantur ab ipsa imperfectiones quae concomitantur eam in creaturis et reservata eadem ratione sapientiae et voluntatis attribuantur ista Deo perfectissime ; ergo omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eumdem univocum quem accipit ex creaturis.* cfr. *Ox.* II, d. III, q. IX, n. 14, XII 217 ; *Ox.* I, d. III, q. III, n. 26, IX 159 a ; *R. P. Prol.* q. I, n. 16, XXII 16. A lire Rada l. c. 431-432 ; Vorrilong, *Com. in Sent.* Venise 1496, fol. 11 v.

(4) L. c. 267-278.

n'échappe davantage à « l'équivoque totale » dont parle M. Etienne Gilson et qui serait impliqué pour une large part dans la connaissance simplement analogique. Ce n'est pas un des moindres mérites de la métaphysique du Docteur Marial de proclamer, d'une part, avec insistance, l'infinité et la transcendance de l'Etre Premier, et de légitimer, d'autre part, la possibilité d'une connaissance positive de Dieu, notablement moins limitée que chez plusieurs modernes disciples de S. Thomas d'Aquin. Dieu éminent et Dieu largement accessible à la raison, voilà bien les deux propositions qui résument l'enseignement du Docteur Marial (1).

C'est donc sans preuve et contrairement aux textes de Duns Scot, que M. Landry a accusé le Docteur Franciscain d'avoir rejeté l'analogie augustinienne et par suite d'être agnostique.

Ajoutons que chez Duns Scot la notion d'infini n'est pas une « idée factice » comme le prétend M. Landry, et qu'il est inexact d'affirmer que selon sa doctrine, « nous ne pouvons en démontrer rigoureusement la possibilité ». Le Docteur Franciscain enseigne exactement le contraire de ce que lui attribue ici encore M. Landry.

S'il est un philosophe, en effet, qui a donné de l'infini une idée nette et rigoureuse, parfaitement dégagée des vagues notions où la philosophie grecque le confondait avec l'indéfini, c'est bien le Docteur Marial. A cet égard, le *Quodlibet* V est particulièrement instructif. L'infini se distingue nettement de l'indéterminé. On peut le définir d'une double manière, directement ou en regard du fini (2) En soi et dans son acception fondamentale, l'infini c'est l'être en possession totale et simultanée de toutes les perfections possibles (3). Relativement à l'être limité et borné, l'infini est le transcendant, auquel rien ne pourrait être comparé (4). Ces conceptions sont loin d'être « factices ». Ce sont

(1) Le débat autour de l'univocité peut se résumer dans les termes suivants : l'être est-il concevable dans sa seule raison formelle, en dehors des modes concrets où il est réalisé ? M. Landry ne le croit pas, cfr. *L'analogie de proportionalité* l. c. 461. Duns Scot estime, au contraire, que ceux qui refusent d'admettre cette notion de l'être abstrait tenue jusqu'à sa limite ultime, sont victimes dans une certaine mesure de leur imagination. *Ox.* I, d. III, q. III, n. 27, IX *159*.

(2) *Quod.* V n. 2, XXV 198 ; cfr Belmond, l. c. 174-201. Excellente étude.

(3) L. c. n. 4, XXV 199 : *possumus ens infinitum in entitate sic describere, quod ipsum est cui nihil entitatis deest, eo modo quo possibile est illud haberi in aliquo uno, etc.*

(4) L. c. : *potest etiam describi per excessum ad quodcumque aliud ens finitum sic : ens infinitum est quod excedit quodcumque ens finitum, non secundum aliquam determinatam proportionem sed ultra omnem determinatam proportionem vel determinabilem.*

les conceptions même de la théologie chrétienne; on peut en voir un exposé plus développé dans l'ouvrage de M. Belmond.

De plus M. Landry n'a pas compris le texte dont il se réclame, (1) lorsqu'il en déduit l'assertion suivante : « Nous pouvons tout au plus, établir que probablement [l'idée d'infini] est possible, nous ne pouvons aller au-delà. Il semble bien que Scot pose à la base de sa théodicée un germe de scepticisme qu'il ne pourra plus éliminer » (228). Pourtant la pensée de Duns Scot était facile à saisir. Le Docteur Franciscain entendait démontrer l'infinité divine *ex via eminentiae*. Il est impossible, dit-il que quelque chose soit plus parfait que l'être le plus éminent : *eminentissimo incompossibile est aliquid esse perfectius;* il n'en est pas ainsi de l'être fini ; il peut toujours être dépassé : *omni finito non est incompossibile aliquid esse perfectius ;* par suite, conclut Duns Scot, l'être souverainement éminent n'est pas fini, mais infini. La majeure de l'argument est claire, évidente ; Duns Scot ne s'arrête pas à l'établir. La mineure au contraire doit être démontrée : *minor probatur, quia infinitas non repugnat enti ; omni finito majus est infinitum*, *quare* etc. Par suite tout l'effort du Docteur Marial tend à montrer comment l'infini ne répugne pas à l'être, à établir la compatibilité et la convenance de l'un et de l'autre, *infinitas non repugnat enti*. On ne peut, dit-il, le démontrer directement, tant le fait est évident : *non videtur a priori posse probari vel ostendi, quia sicut contradictoria ex rationibus propriis contradicunt nec potest per aliquid manifestius hoc probari, ita non repugnantia ex rationibus propriis non repugnant nec videtur posse ostendi nisi explicando rationes ipsorum* (2). Ce n'est pas autrement que la vérité des premiers principes est établie : il suffit de les analyser. En d'autres termes, comme le remarquait déjà Thomas de Sutton, O. P., la proposition suivante : *infinitas non repugnat enti,* est d'après Duns Scot une proposition *per se nota* (3). Toutefois le Docteur Franciscain n'hésite pas à produire plusieurs raisons pour mieux déclarer cette convenance de l'être et de l'infini. Ces raisons ont une singulière éloquence et il est permis de se demander si jamais on a mieux établi l'harmonie de ces deux termes (4).

(1) *Ox.* I, d. II, q. II. n. 31, VIII 478-479.

(2) *Ox.* l. c.; *De Primo Principio,* c. IV, n. 23, IV 778.

(3) *Liber propugnatorius contra Jo. Scotum, I Sent. dist.* II, q. IV, fol. 25 r. col. b.

(4) *Ox.* l. c. n. 32, VIII 479 : *Quare intellectus cujus objectum est ens, nullam invenit repugnantiam intelligendo aliquod infinitum ? imo videtur perfectissum*

Une fois de plus, M. Landry a falsifié l'enseignement authentique du B. Duns Scot.

D'après M. Landry, le Docteur Franciscain aurait abouti à l'agnosticisme pour un troisième motif. En refusant d'accorder à S. Thomas d'Aquin que « l'existence est l'effet propre de Dieu », Duns Scot est conduit à n'admettre plus qu'une série de causes accidentellement ordonnées et par suite doit se déclarer impuissant à établir l'existence de Dieu.

On pourrait critiquer longuement les affirmations de M. Landry (303) mais deux mots suffisent. Même si l'on n'admettait qu'une série de causes accidentellement ordonnées, la preuve de l'existence de Dieu par l'ordre des causes reste également décisive. Le B. Duns Scot l'a proclamé constamment (1). Il n'est pas nécessaire, pour le savoir, de « s'enfermer dans les in folio (VII) du Docteur Marial », comme l'a fait M. Landry : il suffit d'avoir lu cinq lignes de Duns Scot, au moins une fois dans sa vie.

Ces remarques suffisent pour affirmer que M. Landry n'a pas prouvé ces affirmations. S'il a cru voir dans certaines doctrines de Duns Scot un acheminement vers l'agnosticisme, c'est qu'il les a d'abord travesties et qu'il s'est hasardé à traiter de questions dont il ne connaissait pas le premier mot.

J'ajoute que les principes généraux de la philosophie de Duns Scot devaient en faire l'adversaire de ce scepticisme et de ce demi-fidéisme qu'on lui attribue. Il avait en effet une confiance extrême dans les forces de la raison (2), et à défaut de ses déclarations, il suffirait de jeter un coup d'œil sur son œuvre spéculative. Il a réfuté, et cela définitivement, le scepticisme des Académiciens qui renaissait plus ou moins teinté d'illuminisme avec Henri de Gand (3) ; il reconnaît la pleine valeur et la certitude immuable des premiers principes (4). D'aucuns

intelligibile. Mirum est autem si nulli intellectui talis contradictio patens fiat circa ejus primum objectum, cum discordia in sono ita faciliter offendat auditum ; si enim est disconveniens, statim percipitur et offendit ; cur nullus intellectus ab intelligibili infinito naturaliter refugit sicut a non conveniente, imo suum objectum primum destruente, cfr Lychet, in h. l. n. *107-108*, VIII 480-481. Cfr *Ox.* IV, d. L, q. VI, n. 5, XXI 551 : *enti ut ens non repugnat esse infinitum ut probatum est etc.*

(1) *Ox.* I, d. II, q. II, n. 15, VIII 418. *De Primo Principio*, c. III, n. 3-4, IV 752-753 ; *In Met. l.* II, q. VI, n. 14, VII 127 ; *si etiam negetur ordo essentialis, infinitas est impossibilis ; ergo omnino est aliquod primum simpliciter effectivum.*

(2) *Ox.* III, d. XXIV, q. I, n. 21, XV 52 : *lumen naturale in quo habetur scientia naturaliter est supremum lumen et perfectissimum in suo genere.*

(3) *Ox.* I, d. III, q. IV, n. 5 ss, IX 168-187.

(4) Fernandez Garcia, *Lexicon scholasticum*, l. c. 978-981 ; L'auteur a réuni les principaux textes de Duns Scot relatifs à cette question.

comme le R. P. Maréchal, S. J., reconnaissent qu'il est peut-être le philosophe qui a le mieux pénétré la notion de cause (1). C'est dire que le B. Duns Scot ne pouvait pas ne pas être l'adversaire de cet « agnosticisme » mitigé que l'on propose, sans l'examen approfondi de ses écrits authentiques, comme la conséquence de son enseignement.

Après l'examen de ces questions préliminaires, il serait possible d'exposer la pensée de Duns Scot sur le problème de l'existence de Dieu et la connaissance de son Etre Infini et de ses perfections adorables (2). Mais comme la question a été parfaitement étudiée par les disciples du Docteur Marial au XVI^e^ et au XVII^e^ siècle et par des auteurs contemporains comme le R. P. Minges, M. Belmond et le R. P. Raymond, O. M. C., — pour l'heure — il suffit de renvoyer M. Landry aux études des philosophes franciscains ou, au moins, au traité spécial de Duns Scot, le *De Primo Principio* qu'il n'a pas cité une seule fois. On ne peut, en effet, songer à refaire en quelques lignes un travail aussi vaste. Aussi je me bornerai à dégager les principes philosophiques qui sont à la base de la démonstration de l'existence de Dieu chez le Docteur Marial et à faire connaître la valeur que le B. Duns Scot attribue à son argumentation. Il sera impossible de ne pas revenir encore sur la question des *Théorèmes*. Les lecteurs voudront bien m'autoriser à reproduire fréquemment le texte même de Duns Scot.

La démonstration de l'existence de Dieu est possible. Si le B. Duns Scot s'est refusé à admettre une démonstration *a priori* de cette grande vérité de l'ordre naturel (3), il a répété constamment que la raison, par ses seules forces, s'élève jusqu'à l'Etre premier par l'application du principe de causalité, *demonstratione quia*. C'est précisément par cette déclaration de

(1) *De l'effet à la cause*, art. de la *Revue néo-scolastique*, Louvain 1920, vol. XXII-XXIII, 198, note I cfr. 215.

(2) *In Met.* lib. IV, q. IV-VI, VII 117-139 ; l'opuscule du *Primo Principio*, *Opera omnia*, IV 712-799 ; *Ox.* I, d. II, q. II, n. 10 ss, VIII 415-443 ; *R. P.* I, d. II, q. I-II, XXII 63-69 ; *Quod.* VII, n. 27, XXV 306. cfr. Belmond, op. cit. ; P. Raymond, O. M. C., *Le problème fondamental de la théodicée*, bulletin des *Etudes Franciscaines*, 1908 XX 706-712 ; *Duns Scot*, art. du *Dict. de Théol. cath.*, Paris 1911, IV 1874 ; R. Seeberg. *Die Theologie des Johannes Duns Scotus*, Leipzig 1900, 143-152.

(3) Belmond, l. c. 6-25 ; Seeberg, l. c. 143-144 ; cfr. *Ox.* I, d. II, q. II, n. *5 ss.* VIII 405.

principe qu'il commence l'exposé des preuves qu'il développe dans son *Opus Ox.* (1) : *Ad quaestionem sic proceditur quia de Ente infinito non potest demonstrari esse propter quid quantum ad nos, licet ex natura terminorum propositio esset demonstrabilis propter quid, sed quantum ad nos propositio est demonstrabilis demonstratione quia ex creaturis.* Notons bien que le Docteur Marial parle d'une démonstration et non pas d'une conclusion probable.

Le B. Duns Scot insiste sur ce point. Il veut que l'intelligence considère l'être limité non pas tant dans ses propriétés physiques que dans ses propriétés métaphysiques. Le processus discursif, toujours appuyé sur le principe de causalité, n'en obtient que plus de rigueur. A ce sujet, le B. Duns Scot a écrit quelques lignes remarquables, malheureusement trop oubliées, qui expliquent pourquoi il ne met pas en premier lieu l'argument physique du premier moteur et pourquoi il s'appuye de préférence sur les caractères essentiels des êtres finis pour s'élever jusqu'à Dieu. Voici ce qu'il écrit dans l'*Opus Ox.*: *per omnem conditionem effectus, potest demonstrari de causa quia est, quae impossibile est inesse effectui nisi causa sit ; sed multae passiones considerantur in Metaphysica quas impossibile est inesse nisi ab aliqua causa prima talium entium; ergo ex illis passionibus metaphysicis potest demonstrari aliquam primam causam istorum entium esse. Minor probatur, quia multitudo entium, dependentia et compositio et hujusmodi, quae sunt passiones metaphysicae, ostendunt aliquod esse actu simplex, independens et necesse esse. Multo etiam perfectius ostenditur primam causam esse ex passionibus causatorum consideratis in metaphysica quam ex passionibus naturalibus ubi ostenditur primum movens esse. Perfectior enim cognitio et immediatior est de Primo Ente cognoscere ipsum ut primum ens vel ut necesse esse quam*

(1) *Ox.* I, d. II, q. II, n. 10, IX 414 ; *Quod.* VII, n. 12, XXV 294 : *Metaphysicus non attingit ad principium proprium de Deo magis notum quam quia ; probatur, quia praemissa media ad concludendum quodcumque proprium de Deo est aliqua propositio particularis affirmans de ente particulariter aliquod praedicatum quod competit enti creato et ex tali praemissa concludit metaphysicus de ente particulariter predicatum proprium de Deo, ut pote si arguitur : aliquod ens est causatum ; ergo aliquod ens est causa non causata ; vel aliquod ens est finitum, ergo aliquod ens est infinitum, vel aliquod ens est possibile, ergo aliquod est necessarium. Omnes istae consequentiae probantur per hoc quod conditio imperfecta non inest alicui enti nisi enti insit conditio perfectior, cum imperfectum dependeat a perfecto : omnes istae consequentiae non probant aliquid nisi quia, sicut manifestum est. R. P. Prol.* q. III, n. 2, XXII 47 a ; *R. P.* I, d. II, q. II, n. 2, XXII 63b-64a; *R. P. Prol.* q. II, n. 6, XXII 49 ; *Ox. Prol.* q. II, n. 21, VIII 171 b ; *R. P.* IV, d.

cognoscere ipsum ut primum movens (1). La même doctrine se retrouve dans les *Questions sur la métaphysique* (2). A tout prix, le Docteur Marial veut donc rattacher sa démonstration à des données immuables et nécessaires *procedendo ex necessariis*. Il se refuse à la faire reposer sur un fait d'expérience considéré matériellement ; il dégage au contraire, des données expérimentales et des faits d'observation, leurs propriétés métaphysiques nécessairement inhérentes — contingence, possibilité, mutabilité, effectibilité, etc. — et c'est sur ce roc, non pas sur la constatation d'un mouvement physique, par exemple, qu'il établit son argumentation (3). Cet effort montre bien le génie métaphysique de Duns Scot.

A l'aide de ces principes la raison s'élève jusqu'à Dieu, *ordine causalitatis efficientis, ordine finis, ordine eminentiae* (4) et dans ces trois ordres conclut nécessairement à l'existence d'une cause première, *primitas necessaria* (5). Dans l'ascension causale, il

XLIX, q. XII, n. 11, XXIV 681. *Ox.* I, d. XXXIX, q. I, n. 13, X 625 b ; *Ox.* I, d. II, q. III, n. 17, IX 33. *In Met. lib.* I, q. I. n. 9, VII 15 b ; *R. P. Prol.* q. I, n. 47, XXII 31 ; *Quod.* VII, n. 27, XXV 306.

(1) *Ox. Prol.* q. II, n. 21, VIII 171 ; Lychet, in h. l. n. 71, VIII 172-3.

(2) *In Met. lib.* I, q. I. n. 35, VII 28 b : *omnis proprietas considerata de effectu quam impossibile est sibi inesse, nisi talis causa sit, concludit causam esse quia ; sed tam proprietas considerata in scientia naturali quam in ista* (métaphysique) *de effectu, non potest sibi inesse, nisi primum movens sit et nisi primum ens sit ; ergo utraque scientia* (Physique et métaph.) *potest probare ipsum esse. Tamen ista immediatius, quia generales proprietates entis creati, secundum quod considerantur hic magis ducunt in cognitionem positivam perfectionum primi Entis per excellentiam, quam speciales conditiones consideratae in aliis scientiis, quia istae magis ducunt in cognitionem privativam vel aliquam positivam minus excellentem ; minus enim excellens videtur Primitas modi tantum, quam esse primum Ens simpliciter.* etc. cfr. *ibid.* n. 49, VII 37a.

(3) *Ox.* I, d. II, q. II, n. 15 *ad secundam instantiam*, VIII 419 ; *R. P.* I d. II, q. II, n. 6 *ad secundam* etc. XXII 65 b — 66 a ; *De Primo principio, c.* III, n. 1, IV 751 ; *ibid. c.* III, n. 5, concl. 4, IV, 754, cfr. *Ox.* I, d. II, q. II, n. 16, *aliae autem probationes*, VIII 420 ; Duns Scot procède toujours *ex natura, quidditate et possibilitate effectuum.*

(4) *Ox.* I, d. II, q. II, n. 11 ss. VIII 416.

(5) Ox. l. c. 416 b. *Prima conclusio istarum est ista : quod aliquod effectivum sit primum simpliciter, ita scilicet quod non sit effectibile nec effectivum virtute alterius a se, quod probo sic : aliquod ens est effectibile, aut igitur a se aut a nullo aut ab aliquo alio. Non a nullo, quia nullius est causa illud quod nihil est. Nec a se, quia nulla res est, quae seipsam faciat vel gignat, (Augustinus, I de Trin. c. 1), ergo ab alio effectivo ; illud aliud sit A : si A est primum, modo exposito, habeo propositum. Si non est primum, ergo est posterius effectivum, quia effectibile ab alio vel virtute alterius effectivum ; si enim negetur negatio, ponitur affirmatio. Detur illud alterum et sit B, de quo arguitur, sicut de A argutum est ; et ita aut procederetur in infinitum, quorum quodlibet respectu prioris erit secundum aut stabilitur in aliquo non habente prius. Infinitas autem est impossibilis in ascendendo ; ergo primitas necessaria, quia non habens prius nullo priore se, est posterius, nam circulum in causis est*

faut en effet s'arrêter à une cause première ; la marche à l'infini implique impossibilité et contradiction (1), le contingent est conditionné par le nécessaire. C'est ce que le B. Duns Scot établit avec la vigueur et la précision qui lui sont coutumières, après une fine analyse de l'ordre essentiel. Qu'il s'agisse de l'ordre des causes essentiellement ordonnées ou de l'ordre des causes accidentellement ordonnées, il demeure constant qu'il est impossible de remonter à l'infini : *propositum ostenditur sic : infinitas essentialiter ordinatorum est impossibilis. Similiter secundo infinitas accidentaliter ordinatorum est impossibilis nisi ponatur status in essentialiter ordinatis ; ergo omni modo est impossibilis infinitas in essentialiter ordinatis. Tertio, si etiam negetur ordo essentialis, adhuc infinitas est impossibilis ;* ERGO OMNI MODO EST ALIQUOD SIMPLICITER PRIMUM EFFECTIVUM (2). C'est à la même conclusion qu'aboutissent les deux autres preuves *ex ordine finali, ex ordine eminentiae* (3). Si le langage a quelque valeur, le B. Duns Scot ne pouvait rejeter plus énergiquement l'agnosticisme ou le semi-fidéisme dont on l'accuse. De toutes façons, la raison est amenée à reconnaître l'existence de Dieu, d'un Etre nécessaire *Primitas necessaria,* et cela *en vertu de l'ordre essentiel* (4) — de cet ordre dont le B. Duns Scot *défend* la pleine valeur démonstrative (5) comme s'il avait prévu les critiques de l'Ecole nominaliste.

Ces quelques lignes suffisent pour expliquer quelque peu la

inconveniens. Ce texte doit être rapproché de celui du *De Primo Princ.* c. III, n. 2, IV, 751 b, 762 a. Dans le *De Primo Principio*, l'argumentation est plus concise l. c. c. III, n. I, IV 751 : *aliqua est natura in entibus effectiva. — Quod ostenditur : quia aliqua est effectibilis, ergo aliqua est effectiva. Consequentia patet per naturam correlativorum. Antecedens probatur : tum quia aliqua est contingens ; ergo possibile esse potest non esse, ergo nec a se nec a nihilo utroque enim modo foret a non ente ; ergo ab alio effectibilis ; tum quia aliqua natura est mobilis vel mutabilis, quia possibilis carere aliqua perfectione possibili sibi inesse ; ergo terminus motus potest incipere et ita effici.*

(1) *Ox.* I. d. II, q. II n. 12, VIII 417; *De Primo Principio*, c. I et II, IV 721-736.

(2) *Ox.* l. c. n. 14, VIII 418, *De Primo Princ.* c. III n. 3, IV 752, texte identique.

(3) *De Primo Princ.* c. III, n. 9, IV 757 ; *Ox.* l. c. n. 17, 431-432 ; — *De Primo Princ.* l. c. n. 10, IV 757, ; *Ox.* l. c. n. 18, VIII 433-434. — Cfr. *In Met.* lib. V q. I, n. 7, VII 193 b. *omnes causae possunt demonstrari per finem, ideo potissima demonstratio et certissima per finem.*

(4) Toujours, et particulièrement dans le *De Primo Principio*, Duns Scot argumente *ex ordine essentiali*. J'insiste sur cette position nettement caractéristique, qui distingue parfaitement le système de Duns Scot de celui de S. Thomas d'Aquin et de Guillaume d'Ocham.

(5) *R. P.* I, d. II, q. II, n. 6, XXII. 65 b; *Ox*, l. c. n. 12, VIII 417 a ; *De Primo princ.* c. III, n. 2, IV, 751 a.

pensée de Duns Scot. Notons toutefois qu'il n'a pas varié dans son enseignement. Fréquemment il a proclamé la *nécessité* de s'arrêter à un Être premier, vu l'impossibilité de remonter à l'infini dans l'ascension des causes explicatives du contingent (1). L'hypothèse contraire est impossible, (2) fausse (3); par suite, l'existence de Dieu est prouvée, *démontrée nécessairement*. (4) Dieu dans sa sagesse adorable a disposé et ordonné essentiellement les choses de telle manière qu'il n'y a pas d'intelligence qui ne puisse s'élever jusqu'à Lui *ex triplici ordine* (5).

M. Landry m'objectera sans doute immédiatement les théorèmes XV 1, 2, 3, (V 51-52) et X 14 (V 76) : *in essentialiter ordinatis est dare primum quod sit unicum et coaevum illi coordinationi. In omni genere causae est ordo essentialis. Istae duae propositiones petantur : quarum prima tres partes continet ; secunda est simplex.* UTRAQUE LICET SIT PROBABILIS, TAMEN DIFFICILE ESSET, VEL FORTE NOBIS IMPOSSIBILE EAM SIMPLICITER NECESSARIA RATIONE ET MERE NATURALI PRO-

(1) *Quod V*, n. 10, XXV 212 ; *in entibus secundum ordinem essentialem ascendendo semper itur ad unitatem et per consequens necesse est illum ordinem statum habere in aliquo uno; infinitum autem intensive est omnino summum et hoc secundum ordinem essentialem ; ergo est omnino unum ; Quod VII*, n. 27, XXV, 306 ; *R. P.* II, *d.* I, *q.* I, n. 3, XXII, 514 ; *R. P.* II *d.* I, *q.* III, n. 8, XXII 434a ; R. P. II, d. XXXIV q. I, n. 7, XXIII 172 b ; *Ox.* III, d. XXVII, q. I, n. 13, XV 367.

(2) *Ox.* IV. d. XLIX, q. II, n. 19, XXI 33 : *inter omnia naturae intellectualis appetibilia aliquod essentialiter et simpliciter est primum. Hoc probatur, quia si in appetibilibus est ordo essentialis et in tali ordine non est ire in infinitum ut probatum est, ergo propositum habetur. Si non est ibi ordo essentialis, iterum habetur propositum, quia, quodcumque datum est essentialiter supremum sic quod nihil est eo essentialiter superius : sed ista hypothesis est falsa, quia ut ostensum est ibi, nullus processus in ordinatis accidentaliter potest procedere in infinitum vel per continuam diversitatem nisi in virtute alicujus essentialiter superioris tota illa diversitate.* Cfr. *Ox.* IV, d. XII, q. III, n. 13, 14, XVII, 590.

(3) *Ox.* I, d. III, q. IV, n. 10, IX 179.

(4) *R. P.* I, d. II, n. 7, XXII 66 *a* : *potest ratio ista formari, sumendo pro antecedenti propositionen de possibili, quae enuntiatur sic : quod est possibile aliquid produci, igitur possibile est aliquid esse productivum et causativum ejus ; ex quo sequitur quod est aliquid productivum primum. Consequentia probatur : quiquid potest esse, sibi non repugnat esse ab alio ; est probatio necessaria, quia si potest esse et non ab alio, igitur necessario est a se.*

(5) *De Primo Princ.* c. III, n. 14, IV 760 : *vere, Domine, omnia in sapientia ordinata fecisti ut cuilibet intellectui rationabiliter videatur quod omne ens est ordinatum, unde absurdum fuit philosophantibus ordinem ab aliquo amovere. Ex hac autem universali, ens omne est ordinatum, sequitur quod non omne ens est posterius et non omne prius ; quia utroque modo, vel idem a se ordinaretur, vel circulus in ordine poneretur ; est ergo aliquod ens prius et non posterius et ita primum et aliquod posterius et non primum, nullum autem quin sit aut prius aut posterius. Tu es unicum Primum et omne aliud a te est posterius te, sicut in triplici ordine, ut potui, declaravi ; Ox.* I, d. II, q. II, n. 34, XIII 483 ; *Ox.* I, d. VIII, q. V, n. 2, IX 736.

BARE. — *In omni genere causae est status et inde aliquod, 2 metaph. Nota, hoc ibi non demonstratur forte, ut habetur hic, ante, 1, 2, 3,* [*Théor. XV*]. TAMEN PROBABILITER OSTENDITUR ET SATIS RATIONABILITER, NON PROTERVO. Par suite la raison ne peut démontrer l'existence de Dieu.

Ces textes ne créent pas de difficulté : ils ne sont pas du B. Duns Scot en voici la preuve.

1) La doctrine de ces théorèmes est *inconnue* à Duns Scot dans la série de ses cinq écrits sûrement authentiques, partout où il aborde le problème de l'existence de Dieu — série qui reproduit constamment et, presque littéralement parfois, les mêmes arguments *ex ordine essentiali.*

2) La doctrine des Théorèmes XV et XIX est l'*antithèse* de la philosophie de Duns Scot. Les pages précédentes suffiraient à l'établir, à mon avis. Ajoutons pourtant encore quelques remarques.

Le Docteur Marial argumente partout *ex ordine essentiali.* Les théorèmes ont en particulière aversion ce mode d'argumentation. *Jamais* ils ne l'approuvent (1) : *ordo non concludit.*

S'il est un fait évident, pour Duns Scot, c'est l'ordre des causes efficientes essentiellement ordonnées. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à ouvrir le *De Primo Principio.* Le théorème XV ne voit pas la nécessité de cet ordre et se demande naïvement pourquoi il en est ainsi (2).

Le Docteur Franciscain admet dans la série de ses cinq ouvrages authentiques que la raison peut établir l'existence de Dieu, *demonstratione quia.* Quoiqu'en dise Maurice du Port (3) c'est la valeur de cette démonstration que rejettent les théorèmes XV et XIX ; il n'y est nulle part question de la démonstration *propter quid* ou *a priori*, d'une démonstration selon les exigences des principes aristotéliciens. Le théorème XV dit simplement de l'ordre présent, *effectus in esse,* on ne peut conclure à l'existence actuelle de Dieu (4).

(1) Cfr. *Théor.* XIV 1 (V. 39) ; XIV 4 (39) ; XI 9 (40) ; XV 1, 2, 3, (51), XVI 1, 2, (54-45) ; XVI 5, 7, 8 (55) ; XVI 9, 12, 14, 15, (56) ; XVI 16, 17 (57).

(2) *Théor.* XV 3, V 52 : *si enim multi effectus sunt ita inter se ordinati, ut nullus respectu alterius habeat rationem effectus, ut bos, asinus, quare omnes causae sunt ita ordinatae quod semper una est causa alterius ?*

(3) *Annot. in De Primo Principio,* c. III, n. 18, ap. Duns Scot *Opera omnia,* IV 762.

(4) L. c., V 52 ; la source de ce théorème est G. d'Ocham, *Centiloquium, concl.* I, éd. à Lyon en 1495, à la suite du *commentaire* du Venerabilis Inceptor. Il importe aussi de remarquer que depuis longtemps on s'est laissé éblouir par ces mots, *ratione necessaria.* Précisément, cette formule, *est conclusio probabilis — sed impos-*

3) Les deux théorèmes en question reproduisent la doctrine occamiste la plus authentique (1). Le plus célèbre des disciples de Guillaume d'Ocham, Adam Woodham nous l'apprend lui-même. Dans son *Commentaire*, Woodham rapporte d'abord dans sa question : *utrum in entibus sit tantum unus Deus,* l'argumentation du B. Duns Scot telle qu'elle se retrouve dans l'*Opus Oxoniense* (2). Il l'apprécie assez favorablenent *est ratio melior quam ad hoc audivi.* Toutefois, il n'est pas entièrement convaincu. Voici pourquoi : *Occam, distinctione 2, quaest. 20, dicit quod prima ratio est sufficiens et est quasi omnium philosophorum ;* TAMEN QUIA DIFFICILE VEL IMPOSSIBILE EST PROBARE CONTRA PROTERVIENTEM QUOD NON SIT PROCESSUS IN INFINITUM IN CAUSIS EJUSDEM RATIONIS *quarum una potest esse sine alia, sicut primo philosophi posuerunt quod quemlibet hominem praecessit hoc sine principio et est difficile probare quin unus homo possit produci ab alio sicut a causa totali et ideo non habeatur aliud a quo illa infinitas hominum dependet,* DIFFICILE *est probare unum simpliciter efficiens. Ideo sic format argumentum etc.* (3). Ainsi d'après Adam Woodham, Guillaume d'Ocham aurait enseigné la doctrine qui se retrouve dans les théorèmes avec ses formules, et cela en combattant Duns Scot.

Adam Woodham ne s'est pas mépris sur la pensée du Venerabilis Inceptor. Il suffit d'analyser le Commentaire d'Ocham, à la question suivante *utrum tantum sit unus Deus* (4). Ocham se demande si l'on peut établir l'existence de la Cause première et si cette Cause est unique. A la première question, dit-il, on répond affirmativement : *circa primum dicitur quod potest*

sibile est probare ratione necessaria mere naturali, non potest probari necessario etc. est classique dans l'Ecole nominaliste, surtout dans le *Centiloquium* et les *Quodlibets* d'Ocham. *Il n'y a pas de meilleur critère — dès qu'on la retrouve dans les grands problèmes de la théodicée — existence de Dieu, unité, infinité, liberté de l'Etre premier — pour dater une œuvre après l'éclosion du mouvement terministe.*

(1) MANSER O. P. *Drei Zweifler am Kausalprinzip in XIV Jahrhundert* dans la *Jahrbuch fur Phil. und Spekul. Theol.,* Paderborn 1913, XXVII Bd. 408. — A mon avis toutefois, quelques textes cités par le R. P. Manser pour établir que G. d'Ocham rejette la valeur du principe de causalité l. c. 405-408 n'ont aucunement le sens qu'il leur donne.

(2) *Super quatuor libros Sententiarum,* Paris 1511, *In 1 Sent.* d. I I, q. I, fol. XLVII v. — LI r. Adam cite, fol. XLVIII r, et l'*Opus Oxon.* et le traité *De principio primo.* Lui aussi, tout comme Guillaume d'Ocham, Thomas de Sutton O. P., Alexandre d'Alexandrie, Pierre d'Aquila, etc. — ne connaît pas les Théorêmes. Sur ce maître d'Oxford (vers 1330) cfr. Little, *The Grey Friars in Oxford,* Oxford 1892, 172-174.

(3) L. c. fol. XLVIII verso, col. a.

(4) *In Sent.* lib. I, dist. II, q. X, éd. Lyon 1495 (sans indication de fol.)

probari quod est aliquod ens primum primitate causalitatis effectivae et finalis et primitate eminentiae. On reconnaît ici Duns Scot. En fait, Ocham reproduit complètement l'argumentation du Docteur Marial, *ex ordine causalitatis efficientis ;* il note de même les différences que Duns Scot établit entre la cause *per se* et la cause *per accidens,* entre l'ordre des causes essentiellement ordonnées et l'ordre des causes accidentellement ordonnées. Le Venerabilis Inceptor n'accepte pas les éléments de la démonstration scotiste, et il développe longuement ses objections et ses critiques (4 colonnes). Il conclut enfin en ces termes : *dico ergo, quantum ad primum articulum quod ratio probans primitatem efficientis est sufficiens, et est ratio omnium philosophorum. Videtur tamen quod evidentius posset probari primitas efficientis per conservationem rei a sua causa quam per productionem secundum quod dicit rem accipere esse immediate post non esse.* CUJUS RATIO EST, QUIA DIFFICILE EST VEL IMPOSSIBILE PROBARE CONTRA PHILOSOPHOS QUOD NON SIT PROCESSUS IN INFINITUM IN CAUSIS EJUSDEM RATIONIS, *quarum una potest esse sine alia, sicut posuerunt hominem generantem ante hominem generatum in infinitum, et* DIFFICILE EST *probare per productionem quod unus homo non possit produci ab alio sicut a causa totali ; et si duo ista essent vera,* DIFFICILE ESSET PROBARE QUOD ISTE PROCESSUS NON ESSET POSSIBILIS, *nisi esset unum semper manens a quo tota infinitas dependeret. Et ideo argumentum potest sic formari* etc. La doctrine des Théorèmes n'est pas autre que la *ratio* d'Occam ; par suite, les dits théorèmes, loin d'être un résumé fidèle de la doctrine du B. Duns Scot, sont dirigés *contre* le Docteur Marial.

4. Une dernière preuve. Il m'a été donné de retrouver l'œuvre d'un maître franciscain d'Oxford, Jean de Reading (vers 1320), dans le cod. *Conv. Sopp.* D 4 95 de la Bibliothèque Nationale de Florence. Prochainement, je lui consacrerai une étude aussi complète que possible. Jean de Reading a connu Duns Scot personnellement ; il reproduit une explication orale que le Docteur Marial lui a donnée. Or que nous apprend-il? D'abord Jean de Reading, qui connaît très bien Duns Scot et qui avait entre les mains soit ses manuscrits, soit une copie faite immédiatement sur l'original, cite *longuement* les cinq écrits du Docteur Marial — les *Questions sur la Métaphysique*, le *De Primo Principio*, l'*Opus Ox.*, la *Reportatio Parisiensis* et les *Quodlibets* pour lesquels j'ai réclamé un droit absolu de pri-

mauté dans l'exposé de la pensée du Docteur Marial ; d'autres écrits de Duns Scot il n'en cite point, ni le *De Rerum Principio* ni les *Théorèmes*, bien que Reading ait eu l'occasion et toutes les raisons possibles de rappeler l'un et l'autre opuscule (1). De plus, l'œuvre de Jean de Reading établit l'opposition irréductible qui sépare l'école du B. Duns Scot et celle de Guillaume d'Ocham, principalement en théodicée. L'auteur traite longuement de la question suivante : *utrum Deum esse vel aliquod primum ens possit certitudinaliter cognosci vel demonstrari a viatore et hoc naturaliter* (fol. 185 v. 193 r.). Après avoir exposé le sens de la question, il reproduit toute l'argumentation de Duns Scot, avec ses présupposés philosophiques, sa métaphysique de l'ordre essentiel et de l'ordre accidentel des causes (fol. 186 v. 188 v.), et cela selon l'*Opus Oxoniense* et les autres écrits authentiques de celui que Reading appelle constamment *Doctor noster*. Vient ensuite la rubrique suivante : *Oc. [cam] contra Jo[annem]*. Suit l'exposé de la critique du Venerabilis Inceptor, relative à la notion scotiste de la *causa per se* et *per accidens*, de l'ordre essentiel des causes, etc. (fol. 188v.-189 r.). Jean de Reading ne l'accepte pas, mais répond longuement à Ocham et sans aucun ménagement : *falsum imponit Doctori ... dico quod Doctor non dicit hoc sed oppositum* etc. (fol. 189r.-191 r.); il rejette les explications proposées par Ocham, *arguo contra dicta sua quibus vult glossare Doctorem* etc. Par suite, le fait s'impose : un opuscule qui ne reproduit pas purement et simplement la doctrine de l'*Opus Oxon.* etc., et ne reconnaît pas la valeur probante, *certitudinaliter*, de l'argumentation *ex ordine essentiali* n'est pas du B. Duns Scot. Jean de Reading témoigne hautement de la doctrine authentique du B. Duns Scot (2).

Non seulement le Docteur Franciscain a démontré l'existence de Dieu avec la rigueur mathématique de son génie, mais il a

(1) Il est facile de comprendre pourquoi Jean de Reading ne citerait pas les œuvres de pure logique écrites par Duns Scot : l'objet d'un *Commentaire sur les Sentences* est différent. Le *De Rerum Principio* et les *Théorèmes*, au contraire, sont des ouvrages qui traitent, pour une très large part, les mêmes questions qu'un commentaire sur Pierre Lombard.

(2) Que l'on ne parle pas non plus d'une tradition constante, « jamais contestée » en faveur de l'authenticité des *Théorèmes* ou du *De Rerum Principio*. Un célèbre scotiste du XVII[e] siècle, Louis de Montursio, *a protesté nettement* dans la Préface de son *Cursus Philosophicus* contre l'attribution à Duns Scot de ces traités et de quelques autres. Voici ses paroles d'une actualité saisissante : *nec miremini, quod in evulgandis his paucis lucubrationibus, tantum temporis insumpserim, consulens potius conservationi boni nominis hactenus adepti, quam vestrum indigentiis*

aussi démontré, avec non moins de vigueur, l'unité de la cause première. Contre les négations des uns et des autres, il importe d'établir la vérité, d'après les textes et au nom de l'histoire.

Avant Duns Scot quelques scolastiques avaient soutenu que cette vérité n'était pas démontrable rigoureusement par les seules forces de la raison. Celui que la tradition appelle le maître de Duns Scot — Guillaume de Ware — était de ce nombre. C'est contre cette opinion — opinion reproduite et admise par le théorème XV 2 (V 51 b) — que le Docteur Franciscain se prononce (1).

Sa pensée est claire. Le B. Duns Scot pose en thèse : *contra: demonstrative probatur conclusio, primo ex ratione intel-*

ut verum fatear, nec ad praesens tam facile fecissem, si zelus doctrinae scoticae ad id me non compulisset : quippe videns ac audiens a plerisque ex nostris, evulgari quaedam sub nomine Scoti, quae nec unquam forsan ille somniaverat, vehementer dolui et una mecum aegre tulerunt praeclarioris notae scotistae — non tantum quia jam labefactari conspiciebatur scotica doctrina et palam detrahebatur bono nomini Doctoris Subtilis, verum quod pejus est, quoniam doctrina sic vitiata imbuebamini adeo ut vel numquam vel rarissime esset vobis otium discernandi, an essetis veri Scoti discipuli vel potius pseudo-scotistae, quando quidem ut inquit Sapiens : adolescens, juxta viam suam, etiam cum senuerit, non recedet ab ea ; et Poeta : quo semel est imbuta recens, servabit odorem, testa diu. Quamobrem huic pestifero damno et intolerabili errori, quae non parum in Religione nostra crevisse ac fixisse pedem, haud obscure conspicitur, pro viribus occurere et in totum eliminare percutiens, hunc cursum, ingenti labore ac diligenti calamo elaboratum, vobis tradere studui; in quo, cum contineatur dumtaxat granum purum scoticae doctrinae, excussis penitus aliorum paleis proculdubio in subtilium fida palestra, absque ullo timore aberrandi a tanto magistro, tute proficere poteritis : siquidem fere omnes conclusiones ac earum probationes, signatis locis, sunt excerptae ab ejusdem vera doctrina quam in Perihermeneias Universalium, Praedicamentorum, Posteriorum, Elenchorum, Questionum de Anima, Metaphysicorum, de Primo rerum Principio, Quatuor sententiarum, et Quodlibetalium libris, jam tradidisse clarissime constat ; REJECTIS REPUDIATISQUE CAETERIS OMNIBUS *quos vulgus pro Scoti operibus nominare ac inscribere placuit, et praesertim octo libris Phisicorum, Philosophia Scoti nuncupatis, cum pro comperto habeatur, ut etiam adnotavit Lucas Waddingus, annalista Minorum, in censura, hujusmodi opus non Doctori Subtili sed Marsilio Inghen, forsan Scoti conterraneo, abscribendum fore. Cfr. Cursus Phil.* Pars Prima, ad tyrones scotistas, Venise 1665. — En dernier lieu le témoignage de Zerbi, (1482) cfr. Déodat de Basly l. c. 9-11, est trop tardif ; il n'est guère sérieux de l'invoquer dans la question présente. Quant à Jean Marbres, chanoine de Tortosa, il en sera question dans une *note* qui sera publiée à la fin de ce travail. Mais d'ores et déjà, je tiens à dire qu'aucune indication ne permet de fixer son œuvre au XIV^e^ siècle.

(1) *Ox.* I, d. II, q. III, VIII 487-503 ; *R. P.* I, d. II, q. IV, XXII, 74-76 ; *De Primo Principio*, c. IV n. 38, IV 787-789 ; cfr. c. III n. 7, IV 756 a; *Quod.* V, n. 7-12, XXV 210-213 (impossibilité de deux infinis) ; cfr. *Ox.* I, d. III, q. IV, n. 7, IX 238b ; *Ox.* I, d. II, q. II, n. 19, VIII 436 ; *Quod* VII, n. 35, XXV 311, n. 39, XXV 314 ; *Ox.* I, d. XX, q. I, n. 12, X 205 ; *Ox.* I, d. XXII, q. II. n. 2, X 228 b ; *Ox.* III, d. XXVII, q. I, n. 22, XV 375 ; *Ox.* II, d. XXXVII, q. I, n. 12 XIII 362 (critique du dualisme manichéen), *R. P.* II, d. XXXVI, q. I, n. 6, XXIII 171-172.

lectus (1). Dans l'*Opus Oxoniense*, il n'est pas moins explicite (2). Sans doute, Dieu a révélé cette vérité dans l'ancienne Loi à un peuple enclin à l'idolâtrie ; mais c'était un acte de condescendance, et l'unité de Dieu demeure toujours au nombre des vérités susceptibles d'être établies par la raison (3). Dans le *De Primo Principio*, le B. Duns Scot est aussi ferme, il n'expose point ses sept preuves classiques, il est vrai, mais il importe peu, car à son avis chacune des raisons qu'il développe, établit l'unité de la cause première : *quod scilicet unus Deus sis, extra quem non est alter, sicut per prophetam dixisti ; ad quod ostendendum non puto deficere rationes ad hanc conclusionem, propositiones quinque pono quorum quaelibet probata infert propositum principale.* (4)

Les raisons qui démontrent l'unité de l'Être premier sont nombreuses : *videtur quod ista veritas possit ratione naturali ostendi et hoc sumendo viam, primo ex infinito intellectu, secundo ex infinita voluntate, tertio ex infinita bonitate ; quarto ex ratione infinitae potentiae, quinto ex ratione infiniti absolute ; sexto ex ratione necesse esse, septimo ex ratione omnipotentiae* (5).

Le B. Duns Scot reproduit constamment ces raisonnements, partout où il aborde la question de l'unité divine. Ces preuves portent l'empreinte du génie mathématique du Docteur Franciscain ; elles s'inspirent de ce qui distingue si profondément sa

(1) *R. P.* I, d. II, q. IV, n. 3, XXII 75. Le texte est identique dans les *Reportata* édités par Jean Major ; l. c. fol. VII recto, col. a : *dicunt aliqui ad quaestionem quod rationes non probant hoc demonstrative, quia de angelo aequaliter concludit : unde philosophus et commentator videntur ponere quod quaelibet intelligentia sit unus Deus. Contra, démonstrative probatur conclusio primo ex ratione intellectus.*

(2) *Ox.* I d. II, q. III, n. 2, VIII 488.

(3) *Ox. l. c.* n. 7, VIII 499 : *ad illa quae sunt pro alia opinione respondeo ad auctoritatem Rabbi Moysis ; dico quod populus Judaicus fuit rudis et pronus ad idolotriam, ideo indiguit instrui per leges de unitate Dei, licet per rationem naturalem poterat demonstrari, ita etiam acceptum est a lege quod Deus sit, Exod.* III : *ego sum qui sum ; et Apostolus ad Hebraeos dicit, quod oportet accedentem ad Deum credere quia est et tamen non negatur « Deum esse » esse demonstrabile ; ergo pari ratione negandum non est posse demonstrari « Deum esse unum » licet acceptum sit a lege. Illa etiam quae possunt demonstrari, utile est communitati tradi per viam auctoritatis, et propter negligentiam communitatis in inquirendo veritatem et propter impotentiam intellectus et propter errores inquirentium per demonstrationem, quia veritatibus suis multa falsa permiscent, ut dicit Augustinus* XVIII *de Civitate Dei ; et ideo quia simplices sequentes tales demonstrationes, bene possunt dubitare cui esset assentiendum, ideo tuta est via et facilis et communis, auctoritas certa quae non potest fallere nec falli.*

(4) L. c. *c.* IX, 38, IV 787 ; ibid. 789 : *possent alia media adduci sed ad praesens ista sufficiant.*

(5) *Ox.* l. c. n. 2, VIII 488 ; *R, P. l. c.* n. 3, ss. XXII 75 ; *De Primo Principio*, l. c.

théodicée, de l'idée d'infinité. L'existence de deux infinis est impossible et implique contradiction : *non potest esse plura realiter distincta et formaliter infinita* (1). La conclusion de l'argumentation puissante de Duns Scot est la suivante, ou l'âme du Docteur Franciscain se révèle admirablement : *Domine Deus noster, tu es unus naturaliter, tu es unus numeraliter ; Vere dixisti quod extra te non est Deus ! Nam etsi sint dii multi nuncupative et putative, tu es unicus numeraliter, Deus verus ex quo omnia, in quo omnia, per quem omnia, tu es benedictus in saeculo saeculorum* (2). Telle est la pensée du B. Duns Scot.

M. Landry m'opposera le texte suivant du *Théorème* XV, I (V, 51) : *quomodo etiam probabitur secunda pars* (du théorème : *in essentialiter ordinatis est dare primum quod sit unicum et coaevum illi coordinationi), scilicet unicum, cum aliud possit poni in efficientibus uno modo productum ab isto, productione univoca, alio modo a nullo productum, cum duo talia sint magis bonum quam unicum tale et etiam causata possint esse aequalia... Per rationem naturalem non potest probari.* Ainsi, d'après Duns Scot, la raison ne saurait établir l'unité de la cause première.

La réponse, la voici : 1) La doctrine de ce théorème contredit l'enseignement de Duns Scot. Le Docteur Marial a soutenu, contre son maître Guillaume de Ware, que la raison peut établir *demonstrative* l'unité de Dieu (3). — 2) Le théorème en question nie la valeur de la démonstration *ex ordine essentiali :* Duns Scot n'est pas de cet avis : *in entibus secundum ordinem essentialem ascendendo semper itur ad unitatem et per consequens, necesse est illum ordinem statum habere in aliquo uno, infinitum autem intensive est omnino summum et hoc secundum ordinem essentialem ; ergo est omnino unum* (4). 3) L'assertion du théorème se fonde entr'autres sur le motif suivant : *duo talia* (causes suprêmes) *sunt magis bonum quam unicum tale.* Or cette raison déjà invoquée par G. de Warre est connue de Duns Scot : *il la réfute* (5). A tel point les théorèmes sont un « résumé très ferme », de la pensée scotiste !

(1) *Quod.* V, n. 7, XXV 210 ; *Quod* VII, n. 38, XXV 314a ; *De Primo Principio,* l. c. : *Prima (propositio) est : unicus tantum numero est infinitus intellectus ; secunda : una numero tantum est infinita voluntas ; tertia, una numero tantum est infinita potentia ; quarta, unum numero tantum est necesse est ; quinta, unica sola est bonitas infinita. Quod ex qualibet harum sequatur propositum, satis patet etc.*

(2) *De Primo Principio,* I. c. n. 39, IV 789.

(3) *R. P.* I, d. II, q. IV, n. 3, XXII 75.

(4) *Quod.* X, n. 10, XXV 212.

(5) *Ox.* I, d. II, q. II, n. I, VIII 487 ; la réponse de Duns Scot, l. c. n. 8, VIII 501 ; cfr. *R. P.* I, d. II, q. IV, n. *6,* XXII *76.*

Le témoignage de l'histoire — par les écrits des adversaires et des disciples du B. Duns Scot — confirme cette conclusion.

Guillaume d'Ocham, ainsi qu'il a été dit précédemment, avait nié en partie la valeur des preuves de l'existence de Dieu telles qu'elles furent élaborées par le Docteur Franciscain. C'est encore Duns Scot — et non pas S. Thomas d'Aquin ou S. Bonaventure — qu'il critique (1) dans la question présente. Dans l'*Opus Oxoniense,* le Docteur Marial après avoir démontré l'existence d'une cause première, nécessaire et incausée (2), avait établi longuement que cet être suprême est unique, que c'est la même nature qui est la première, d'une primauté d'efficience, de finalité et d'éminence, *habens triplicem primitatem* (3). Le Venerabilis Inceptor ne rappelle cette argumentation que pour la rejeter comme insuffisante (4). Les « sept voies » par lesquelles Duns Scot établit ailleurs l'unité divine, contre le sentiment de Guillaume de Ware, ne rencontrent pas davantage la faveur d'Ocham : il en fait la critique aiguë dans son Quod. I, q. I : *utrum possit probari per rationem naturalem quod tantum unus sit unus*, et finalement déclare la raison impuissante : *hoc fide tantum tenemus ; unde ad rationes Scoti in contrarium respondeo etc.* Cette attitude de Guillaume d'Occam montre jusqu'à l'évidence que le B. Duns Scot est ici encore le représentant de la théodicée traditionnelle contre la poussée du mouvement nominaliste.

La même conclusion s'impose si l'on étudie l'œuvre de Jean de Reading, là où le maître anglais traite ex professo de la question de l'unité divine, cod. cit. fol. 193 r.-206 r.: *utrum in ordine entium sit dare tantum unum primum ens.* L'auteur ne connaît de Duns Scot que la doctrine exposée précedemment d'après ses écrits authentiques : *arguo ad propositum, ponendo argumenta Doctoris Subtilis cum responsionibus aliorum (Robert Cowton, Occham) ad ista, et, reducentibus illis, (raisons de D. Scot) arguo contra alias responsiones. Et arguo 1° propositum ex ratione deitatis, 2° ex ratione necesse esse, 3° ex ratione infiniti*

(1) De même, ses disciples, cfr. Michalski, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV^e siècle,* Cracovie 1921, 25 ; Hug. Cavelle, *Scholion in Theor. XIV,* apud. Duns Scot, *Opera,* V 38.

(2) *Ox.* I, d. II, q. II, n. 19, VIII 436, *praeambula est etc.*

(3) L. c. : *ex hoc arguo,* etc.

(4) I *Sent.* d. II, q. X : *utrum tantum sit unus Deus (F) ;* — le jugement d'Occam est le suivant, l. c. (N) : *quamvis conclusio sit concedenda et tres ultimae rationes sint probabiles, tamen prima ratio simpliciter non valet etc.,* cfr. Luchet, *Com. in Opus Ox. Scoti* l. c., VIII 438-441.

intellectus, 4° ex ratione infiniti voluntatis, 5° ex ratione infiniti boni, 6° ex ratione infinitae potentiae. De même, Thomas de Sutton, (1) O. P., Pierre d'Aquila, (2) Gauthier de Catton, (3) etc. attribuent à Duns Scot la même doctrine et la même argumentation. Par suite, ceux qui voient dans la doctrine du *Théorème* XVI-3, la pensée authentique de Duns Scot, ont contre eux l'autorité des textes authentiques du Docteur Marial qu'ils ont pris soin de ne pas citer et peut-être de ne pas lire, et le témoignage de l'histoire.

Être premier, Être unique, Dieu est encore l'Être vivant. Voilà encore ce qu'enseigne le B. Duns Scot avec une netteté de conception qui ne se rencontre pas chez Alexandre de Halès (4) ou S. Bonaventure. Quelques indications l'établiront suffisamment en attendant que l'occasion se présente d'écrire un jour ce chapitre central de la théodicée du Docteur Marial.

Dieu, selon la pensée du B. Duns Scot, épuise la notion de vie puisqu'il est Immatérialité pure et Activité infinie. La vie divine *ad intra* se manifeste d'abord par les actes opératifs de l'intelligence et de la volonté divine — actes de connaissance et d'amour, — puis par les actes féconds, — la diction du Verbe et la spiration productrice du Saint-Esprit. Cet ordre vital ultime n'est connu que par les splendeurs de la Révélation ; il n'en est pas ainsi du premier. Dans le *De Primo Principio*, Duns Scot, écrit, en effet, en énumérant les vérités que l'intelligence peut démontrer : « Seigneur, mon Dieu, les philosophes ont su parvenir à connaître plusieurs de vos perfections. Les catholiques peuvent aussi les inférer de ce que nous avons dit... Vous êtes le premier agissant ; vous êtes la dernière fin. Vous êtes vivant, ô Dieu, de la plus noble des vies, car vous êtes intelligence et volonté. » *Tu vivus vita nobilissima quia intelligens et volens* (5).

(1) L. c. fol. 25 v — 26 v.

(2) I *Sent.* d. II, q. I *art. 3*, ed. Paolini, Levanto 1907, vol. I 55-58.

(3) *In Sent. Reportationes*, dans le cod. *conv. sopp.* C 5 357 de la Bibliothèque nationale de Florence, fol. 53 v, 56 v, 59 r,5o r. Cfr. Longpré, O. F. M., *Gualtiero di Catton* art. des *Studi Francescani*, Florence 1923, XX 101-115.

(4) *Sum. Theol.* IIa Pars, q. 92, m. 1 et 2.

(5) *Cap.* IV, n. 36, IV 786, *R. P.* I, d. II, q. I, n. 1, XXII 153 ; un des grands principes de Duns Scot est le suivant : *actus intellectus est vita, quaelibet actio intellectualis est vita* cfr. *R. P.* IV, d. XLVIII, q. II, n. 6, XXIV 605 ; *amatio similiter est vita*, l. c. n. 20, XXIV 630 ; *Ox.* IV, d. XLIX. q. IV, *ex latere*, n. 21, XXI 163, *Quod.* XVI, n. 18, XXVI 200. De plus, la perfection suprême d'un être vivant est l'activité immanente, *Quod* XIII, n. 3, XXV 508.

Vie Infinie, Dieu l'est d'abord parce qu'il se connaît et s'aime nécessairement (1). Il l'est aussi parce qu'il possède d'un seul acte toutes les perfections possibles. Le B. Duns Scot le reconnaît en expliquant la célèbre définition de l'éternité divine donnée par Boëce (2). C'est cette plénitude de vie qui a produit librement le monde, *vita creatrix* (3).

Cette vie divine n'est pas, à rigoureusement parler un attribut : elle est du concept même de la divinité, *de quidditate Dei,* à ce point qu'on ne peut concevoir l'Etre premier sans le penser comme un Etre infiniment vivant. Cette conception si haute, le bienheureux Duns Scot l'a établie avec toutes les ressources de sa puissante argumentation (4). Lui à qui M. Landry et tant d'autres attribuent la doctrine du théorème XIV, I (V 39) (5) — s'applique de toute manière à démontrer que la Vie est de l'essence même de Dieu, que Dieu est Vie infinie, intellectualité vitale, *ex natura rei.* Il fait appel à Aristote, à l'autorité de S. Augustin et encore plus au raisonnement philosophique (6). Le *Quodl. I* est plus énergique encore que les *Reportata :* Duns Scot veut prouver contre Hervé de Nédellec qu'en dehors de l'essence divine, il y a aussi en Dieu quelques éléments absolus qui n'impliquent pas de soi une relation *ad extra, aliquod essentiale quod non includit aliquem respectum ad extra* (7). Il donne plusieurs raisons en faveur de son sen-

(1) *Quod.* XXVI, n. 18, XXVI 200-291 ; cfr. Minges, O. F. M.., *Der Gottesbegriff etc.* 9-12.

(2) *Quod.* IV, n. 14, XXV 251 : *haec est propriissima descriptio aeternitatis quam invenimus et hoc est unum tantum ex natura rei scilicet vita, etc.*

(3) *Ox.* VI, d. I, q. I, n. 20, XVI.

(4) *R. P.* I, d. I, q. XXXV, n. 28-32, XXII 423-425 ; *Ox.* I, d. XXVI, q. I, n. 55, X 352 ; *Quod.* I, n. 10-15, XXV 19-22 ; à lire à ce sujet, Lychet, *in h. l. n.* 16 ss. XXV 22-33, et surtout Jérome Gaddius, *Lectura in Quodlibeta Scoti* (achevée en 1527) Bologne 1533, *In Quod.* I, 10-13; cfr. Tataret, *Reportata in Quaest. Quodlibetales Scoti,* Venise 1683, *In Quod.* I, 4-5.

(5) Rapprocher ce théorème du texte suivant du *De Primo Principio, c.* IV, n. *5,* IV 765b, où D. Scot établit que Dieu est intelligence et vouloir : *haec etiam conclusio probatur : quia omni non vivo, vivum est melius et inter viva omni non intelligente intelligens est melius ; primo* [*esse*] *nihil est melius, ergo, etc.*

(6) *R. P. l. c.,* n. 29, XXII 423 : *item probo per rationem ; quia quod potest esse idem alicui, non est perfectissime in illo nisi sit de ratione quidditativa et sit intrinsece sibi idem, quia unumquodque perfectius convenit cum eo aliquo, si conveniat sibi intrinsece et quidditative quam quod non convenit sic cum eo formaliter et quidditative sed quasi aliqua perfectio secunda. Sed intellectualitas aliquibus entibus creatis convenit essentialiter, ut perfectio perficiens rem in esse primo et non in esse secundo. Patet de substantiis separatis, per Philosophum,* XII *metaph.; ergo cum intellectualitas perfectissime Deo conveniat, erit sibi quidditative idem ut perfectio prima et non ut secunda.*

(7) *Quod* I, n. 8, XXV 17.

timent. L'une d'entr'elles est la suivante : *illud quod est essentiae divinae idem essentialiter, est actu in Deo mere ex natura rei ; sed intellectualitas, sive vita intellectualis est hujus modi ; ergo est in Deo mere ex natura rei* (1). A ce raisonnement le Docteur Marial consacre près de trois pages de haute métaphysique. Il écrit, entr'autres, ces quelques lignes que je me reprocherais de ne pas citer : *contradictio videtur esse quod aliquid sit realiter actu et quod illud quod est idem sibi essentialiter, hoc modo vel illo, non sit realiter in actu. — Nunc autem intellectualitas sive vita intellectiva vel intellectualis est idem essentialiter essentiae divinae, sic intelligendo quod non tantum est idem realiter ipsi essentiae et hoc identitate simplici sicut forte quodcumque attributum ponitur idem ipsi essentiae ; sed hoc modo est idem sibi quod si ipsa essentia divina definiretur, vita intellectualis sive intellectualitas non esset extra ejus definitionem sicut sapiens vel bonum — Major patet : nam secundum jam dicta in principio istius articuli, essentia est ibi ex natura rei ; ergo quidquid includitur in ratione essentiae. — Minor sic intelligitur, quod intellectualitas quidem non habet rationem attributi quasi secundi advenientis ipsi, sed rationem perfectionis omnino intimae, quemadmodum vita etiam in Deo est actus, non attributus, sive adveniens, sed omnino intimus et idem essentiae. Ista etiam vita perfecta quae soli Deo convenit, cujusmodi est vita intellectualis, est idem essentialiter ipsi primae essentiae, haec minor probatur auctoritate [Augustini] et ratione, etc.* (2)

A n'en pas douter, les quelques pages que Duns Scot a consacrées à l'étude de la Vie divine sont parmi les plus profondes qui aient jamais été écrites au moyen-âge. Par suite, M. Landry avait le devoir de ne pas les ignorer et de ne pas donner comme la doctrine authentique du Docteur Marial ce qui en est précisément la négation.

Il est également facile de connaître la pensée du B. Duns Scot sur la cognoscibilité des autres attributs divins. On n'a qu'à ouvrir ses œuvres, à lire par exemple la conclusion du

(1) L. c. n. 13 XXV 21.

(2) L. c. n. 11, XXV 19. Au n. 14, L. c. XXV 21, D. Scot dit encore : *Ex hoc ulterius : quidquid est actu intellectuale sive vivens vita intellectuali, et hoc mere ex natura rei, habet actu vel potest habere actu intellectum ut intellectum et intelligere ut intelligere. Deus autem est actu intellectualis sive vivens vita intellectuali, mere ex natura rei, sicut conclusum est in primo syllogismo ; ergo Deus habet actu vel actu potest habere intellectum* etc.

De Primo Principio. Mais puisque M. Landry s'est plu à dérouler la série des propositions « agnostiques » des Théorèmes, il importe d'établir ici encore la vérité.

François d'Assise avait chanté son hymne au Créateur. Il avait dit : *Tu es sanctus, Dominus Deus solus, qui facis mirabilia. Tu es fortis. Tu es magnus. Tu es altissimus. Tu es rex omnipotens, tu Pater, sancte, rex cœli et terrae. Tu es trinus et unus Dominus Deus, omne bonum. Tu es bonum, omne bonum, summum bonum, vivus et verus ! etc.* (1) Près d'un siècle après, ce sont bien les mêmes « laudes de Dieu » que l'on surprend sur les lèvres du Docteur Marial. L'idée est coulée dans un revêtement métaphysique et dans le style concis et énergique d'un Tacite ; mais l'inspiration est la même. Voici, en effet, ce que le B. Duns Scot écrit :

Domine Deus noster, plurimas perfectiones a philosophis de Te notas possunt catholici utique concludere ex praedictis. Tu primum efficiens. Tu ultimus finis. Tu supremus in perfectione et cuncta transcendens. Tu penitus incausabilis, ideo ingenerabilis et incorruptibilis, imo omnino impossibile non esse quia ex te necesse esse, ideoque aeternus, quia interminabilitatem durationis simul habens sine potentia ad successionem, quia nulla successio potest esse, nisi vel in continue causato vel saltem in essendo ab alio dependente, quae dependentia longe est a necessario ex se in essendo. Tu vivus vita nobilissima quia intelligens et volens. Tu beatus, imo essentialiter beatitudo quia tu es comprehensio tui ipsius. Tu visio tui clara, dilectio jucundissima ; et licet in te solo beatus, et tibi summe sine aliis sufficias, tu tamen omne intelligibile simul actu intelligis. Tu omne causabile contingenter et libere simul potes velle et volendo causare; verissime ergo es infinitae potentiae. Tu incomprehensibilis, infinitus ; nam nihil omne sciens est finitum ; nihil potentiae infinitae est finitum ; nihil supremum in entibus nec finis ultimus est finitum; nec per se existens simplex penitus est infinitum. Tu es infinitae et summae simplicitatis, nullas partes habens re distinctas ; nullas realitates in essentia tua habens realiter non easdem. In te nulla quantitas, nullum accidens potest inveniri ; et ideo es secundum actum non mutabilis, sicut te in essentia tua immutabilem esse superius jam expressi. — Tu solus simpliciter es perfectus, non perfectus angelus aut corpus, sed perfectum ens cui nihil deest entis possibilis alicui inesse. Non potest omnis entitas alicui formaliter inesse, sed potest in aliquo formaliter vel eminenter haberi, quomodo tu

(1) Voir le texte entier dans les *Opuscula S. P. Francisci.* Quaracchi 1904, 124-125.

Deus habes, quies supremum entium, imo solus in entibus infinitus. Tu bonus sine termino, bonitatis tuae radios liberalissime communicans, ad quem amabilissimum singula suo modo concurrunt ut ad ultimum suum finem. Tu es intelligibilis sub perfectissima ratione intelligiblli. Tu es tuo intellectui praesens. Tu solus est veritas prima etc.(1).

Ces paroles de Duns Scot sont d'une remarquable élévation. Elles sont de plus la traduction éloquente de la théodicée du Docteur Marial. Ce qu'il enseigne ici (1), on le retrouve dans ses autres œuvres authentiques (2).

(1) *De Prim. Princ.* c. IV n. 36-37, IV 786. Le texte se poursuit encore et célèbre la science et la vérité de Dieu.

(2) D'aucuns — non M. Landry — se sont réclamé des lignes qui terminent cette belle élévation pour incriminer le B. Duns Scot : *Praeter praedicta de te a Philosophis praedicata, saepe te catholici laudant omnipotentem, immensum, verum, praesentem, justum et misericordem, cunctis creaturis et specialiter intellectualibus providentem, quae ad tractatum proximum differuntur. In hoc quippe tractatu primo tentavi videre qualiter metaphysica de te dicta, ratione naturali aliqualiter concludantur ; in sequenti ponentur credibilia in quibus ratio captivatur, quae tamen eo sunt catholicis certiora quo non intellectui nostro caecutienti et in pluribus vacillanti, sed tuae soliditati veritatis firmiter innituntur ;* l. c. n 37, IX 787 b ; cfr. Déodat de Basly, l. c. 15. Il a semblé qu'en vertu de ce texte Duns Scot n'admet pas une connaissance purement rationnelle de *tous* les attributs divins mentionnés dans ce passage. — Cette interprétation ne s'impose pas. 1) Elle fait contredire Duns Scot à quelques lignes de distance : le Docteur Marial vient, en effet, de mettre au nombre des vérités connues naturellement, la Vérité divine, l. c. n. 36, IV 787 a, sa bonté infinie, l. c. 2) Elle ne tient pas suffisamment compte du fait que Duns Scot *remet* à plus tard l'étude de ces perfections divines, *usque ad tractatum de creditis* l. c. c. IV. n. 28, IV, 781; *de veritate tua et ideis in te non est opus amplius pertractandi propter propositum meum exequendum.* l. c. c. IV, n. 36, IV, 787, *ad tractatum proximum differuntur* l. c. n. 37 etc. Par suite, il faut interroger ce « traité *de creditis* » pour savoir son opinion, et comme ce traité — jusqu'à preuve du contraire — n'est pas autre que son commentaire, il est excessif de conclure que c'est sur l'autorité *seule* de la foi que Duns Scot admet l'existence de toutes ces perfections, puisque dans cette œuvre, le Docteur Marial reconnaît que la raison s'élève à la connaissance de la vérité divine, *Ox.* III, d. XXIV, q. I, n. 22, XV 52, cfr. *Ox.* III, d. XXIII, q. I, n. 5, XV 8, de la Providence, *Ox.* IV, d. XVII q. I, n. 7. XVIII, 506 ; *R. P.* ibid. XXIV, 277, de la bonté de Dieu, *Ox.* I, d. I, q. II, n. 11, VIII 316. — Il reste donc que relativement à deux attributs divins, l'ubiquité et l'omnipotence (dans un sens spécial), le Docteur Marial n'admettrait pas une démonstration *évidente*. Je reviendrai plus tard sur le sujet ; mais, pour le moment, je ne puis m'empêcher de signaler à M. Landry le fait suivant. Le premier des adversaires déclarés de Duns Scot, Thomas de Sutton, O. P.. a lu avant lui les textes du Docteur Marial : or le célèbre dominicain a donné raison à Duns Scot sur les deux points ; et cela au moins une fois, malgré l'autorité de S. Thomas d'Aquin : l. c. fol. 117 r. : *in ista quaestione* (ubiquité) *videtur mihi dicendum sicut ipse Scotus dixit. Quia licet praesentia secundum potentiam inferat praesentiam secundum essentiam, non tamem infert eam ut praesuppositam sed magis ut consequentem, ex hoc videlicet quod in Deo sunt idem potentia et essentia, sed tamen res non habet immediatum ordinem ad ipsam essentiam in quantum habet rationem potentiae.*

Duns Scot, en effet, a affirmé très fréquemment que la raison peut connaître et démontrer plusieurs vérités relatives à Dieu et à ses attributs (1). Les perfections divines dont la cognoscibilité relève des forces de l'intelligence sont toutes celles dont la Cause première a laissé la trace dans son œuvre (2). La recherche métaphysique a son objet propre et distinct ; elle s'y élève sans le secours de la théologie : *theologia est magis proprie de personalibus quam de essentialibus, quia essentialia plurima [Dei] possunt a nobis in metaphysica cognosci.* (3) Que les philosophes de l'antiquité aient réussi ou non à établir telle vérité, la puissance créatrice de Dieu par exemple, il importe peu ; Duns Scot passe outre, *probo per rationem naturalem* (4). Aussi, le Docteur Franciscain ne se contente-t-il pas d'une connaissance rétrécie et diminuée de l'Être premier. Henri de Gand avait soutenu que

Quantum vero ad hoc quod tangitur de actione agentis corporei in distans immediate, credo quod Deus posset facere de potentia absoluta quod corpus ageret in distans et non in propinquum sicut et quod corpus transferatur de uno loco in alium sine medio; tamen virtute naturae reputo illud ita impossibile, scilicet quod corpus agat in distans sine medio sicut quod transeat de uno locum in alium sine medio ; — fol. 123 v. *In ista quaestione videtur mihi quod omnipoténtia Dei quam ponunt catholici quantum ad omnia supra tacta et alia quae attribuimus Deo ratione omnipotentiae, non possit demonstrari vel saltem illa demonstratio non est adhuc inventa. Similiter etiam non stat talis omnipotentia cum positione philosophorum.* — Quelques rares auteurs ont fait appel aux mots suivants, *ratione naturali aliqualiter concludantur,* pour soutenir que Duns Scot n'admet pas une démonstration rationnelle rigoureuse. Ce sentiment n'est point fondé. 1) Le *caractère mathématique* de l'argumentation générale de l'opuscule s'oppose à cette interprétation. 2) Cette opinion ne tient pas compte de l'allure mystique du traité. Duns Scot s'adresse constamment à Dieu dans une humble prière, *c.* I, n. 1, IV 712, *c.* II, n. 2, 727, *c.* III, n. 1, 751 etc.; il le supplie de l'éclairer : l. c. *c.* IV, n. 15, 772 : *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae tuae, Deus, qua omne intelligibile comprehendis ! Numquid intellectui meo parvo, poteris concludere te esse infinitum et incomprehensibilem ?* il lui demande quelques rayons de sa lumière l. c. *c.* III, n. 1, IV, 763 : *Domine Deus noster, de tua natura unica vere prima, vellem perfectiones quas inesse non dubito, aliqualiter ostendere si faveres.* C'est de la lumière divine que D. S. attend le secours. Aussi dans tout cet opuscule qui est un dialogue avec Dieu, parle-t-il, avec une extrême modestie, de son effort métaphysique,*tentabo inferre conclusionem valde faeciendam* l. c. *c.* IV n. 15, 772, *ut potui declaravi, c.* III, n. 14, 760, *in hoc quippe tentavi, c. IV,* n. 37, 787, — Modestie et humilité qui ne sont d'ailleurs ni doute ni incertitude, *perfectiones quas inesse non dubito, c,* III, n. 1, 763.

(1) *Ox. Prol.* q. II, n. 21, VIII 171 b.

(2) *R. P. Prol.* q. II, n. 6, XXII 49, *multa possunt esse nobis nota de Deo in effectu, ut patet in scientiis Philosophorum* ; *ideo plura per demonstrationem quia, possumus scire naturaliter de Deo ; Ox.* I, d. III, q. II, n. 18, IX 36.

(3) *Ox. Prol.* q. IV, n. 32, VIII 260 b.

(4) *R. P.* II, d. I, q. III, n. II, XXII 536 ss. : *dico quod Aristoteles non dixit Deum aliquid creare isto modo (i. e. post nihil, ordine durationis) ; nec propter hoc sequitur quod contrarium non possit esse notum per rationem naturalem ; nec sequitur : Philosophi hoc posuerunt, igitur est notum demonstratione per rationem naturalem. Multa enim non posuerunt Philosophi quae tamen possunt cognosci per naturalem rationem, et multa possunt quae non possunt demonstrari, quia per nihil quod*

la créature ne connaît pas Dieu *sub ratione immensitatis ;* le B. Duns Scot rejette ce sentiment sans restriction (1).

Conformément à ces principes généraux, le Docteur Marial démontre — et cela du point de vue strictement philosophique et avec une vigueur dialectique et une pénétration métaphysique incomparables — les grandes affirmations de la théodicée traditionnelle : la transcendance de Dieu au-delà de tous les genres (2), l'infinité (3), la simplicité (4), l'incausabilité ou

nobis apparet, potest demonstrari quod sint plures motores orbium, quando sufficeret Deus tantum. Ideo probo quod isto modo potest Deus aliquid creare et adduco rationem naturalem.

(1) *Ox.* I, d. XXII, q. II, n. 4-6, X 233 ; *R. P.* I, XXII, q. I, n. 4-5, XXII 262. *Ox.* III, d. XIV, q. II, n. 6, XIV 500. cfr. *Ox.* I, d. III, q. II, n. 20, IX, 38 a ; *Ox.* I, d. III, q. II, n. 1-2, IX 10 ; *R. P. Prol.* q. II, n. 17, *unde sciendum*, XXII 43. *R. P.* I, d. III, q. I, n. 8, XXII 96. A noter que Duns Scot remarque excellemment que la raison s'élève sans difficulté jusqu'à Dieu *statim ex creaturis*, *Ox.* I, d. II, q. II, n. 8, VIII *408*.

(2) *R. P.* I, d. VIII, q. n. V, n. 3 ss. XXII 166-172 ; *Ox*, I. d. VIII. q. II, n. 16, IX 595 ss. ; *De Primo Principio c.* III n. 1, 4, 763 ; cfr. *Ox.* III, d. III, q. I, n. 8 XIV 117 ; *Ox.* III, d. XXII, q. I, n. 6, XIV 758.

(3) *Ox.* I, d. II, q. II, n. 25, VIII 461 ; *R. P.* I, d. II, q. III, n. 5, XXII 71 ; *De Primo Princ. c.* IV n. 15, IV 772-783 ; cfr. *R. P.* I, d. XXXVI, q. I*V*, n. 26, XXII 457 (infinité des idées divines) ; *Quod* VII, n. 31, XXV 308 ; *Ox.* I, d. XIII, q. I, n. 15, IX 901-902, (intelligence divine) ; *Ox* I, d. II, q. III, n. 17, IX 33 (l'infini, conceptus perfectior). — On a cité en sens contraire le texe suivant des *R. P.* l. c. XXII 73 : *quarta via ex primitate finis, probat idem* (infinitatem). *Quaere instantiam. Istae rationes praedictae vel saltem aliquae non sunt demonstrationes sed accipiuntur tanquam persuasiones probabiles.* Ce texte ne crée pas une réelle difficulté. 1) Duns Scot déclare fréquemment, comme une vérité hors de doute que la raison démontre, prouve l'infinité divine ; *Ox.* I, d. II, q. II, n. *5*, VIII 405 : *haec propositio, ens infinitum est, non est nota sive evidens nostro intellectui ex terminis. Probatio. Tales enim terminos prius concipimus quam eam credamus vel per demonstrationem sciamus et in isto priori non est nobis evidens : non enim certitudinaliter eam tenemus ex terminis nisi per fidem vel demonstrationem ; Ox.* I, d. II, q. II, n. 10, XIII 414 ; *Ox.* I, d. II, q. III, n. 17 IX 33 ; *demonstratione quia ultimo concluditur esse de ente infinito vel esse infinitum de aliquo ente ; Ox.* II, d. III, q. X, n. 8 XII 239 b. *etc.* 2) Le sens restrictif de ce texte — recueilli par un disciple — ne s'étend pas à tous les arguments mais à quelques-uns qu'il est facile de préciser à l'aide du texte des *Reportata* édité par Jean Major. D. Scot, on le sait, établit l'infinité divine *ex primitate efficientis, ex primitate exemplantis, ex primitate eminentiae, ex primitate finis.* Or, c'est après avoir rapporté les arguments *ex primitate eminentiae* et en énonçant ceux qui suivent, *ex via eminentiae*, que le texte des *Reportata* de Major ajoute la remarque critique de Duns Scot, éd. cit. Paris 1517, fol. VI v. col. a : *De primo exemplante, arguitur nunc. Intellectio actualis etc.* cfr. *R. P.* l. c. n. 7, XXII 72 ; *Secundo sic : quod addit non alicui etc.* cfr. *R. P.* l. c. 72b : *Item* (istas) *rationes non reputo demonstrationes. Tertio arguitur de primitate eminentiae etc.* C'est donc bien les arguments *ex via eminentiae* qui n'ont pas une pleine valeur démonstrative. Cette indication de l'édition de Major est parfaitement juste. C'est précisément, lorsque Duns Scot développe ces raisons qu'il « colore » l'argument de S. Anselme, cfr. *De Primo Princ. c.* IV n. *23*, IV 778.

(4) *Ox.* I, d. VIII, q. I, n. 2 IX 565-573 ; *R. P.* I, d. VIII, p. I, n. 3, XXII 154 ; *R. P.* I, d. VIII, q. IV n. 2, XXII 164 ; *De Primo Princ. c.* IV, n. 1-4, 31-36, IV 763-765, 783-786.

aseité (1), la nécessité (2), l'actualité sans mélange de puissance ou de passivité (3), la sainteté (4), la science infinie, le vouloir souverain (5), l'incompréhensibilité (6), la puissance infinie et créatrice (7), l'unité d'action *ad extra* etc. (8) de la Cause première. Fréquemment, le Docteur Franciscain s'arrête à l'étude philosophique de l'intelligence, de la volonté et de l'infinité divines ; il y consacre des pages d'une étincelante beauté qui ne pâlissent point devant les immortelles *Questions sur la Trinité* de S. Bonaventure. De même les mystères de la Vie divine attirent Duns Scot invinciblement. Il y plonge un regard puissant et prolongé : pour s'en convaincre, que ceux qui ont le goût de la haute métaphysique lisent les *questions* consacrées à l'étude des productions divines, (9) à la théologie du Verbe (10) et du Saint-Esprit (11) ou bien les cinq premiers *Quodlibets* (12). Aussi n'est-ce pas seulement tel ou tel passage de Duns Scot qui proteste contre l'accusation d'agnosticisme ou de semi-fidéisme que certains ont lancée allègrement contre lui; c'est la théodicée entière du Docteur Marial : c'est l'esprit scrutateur et éminemment philosophique qui l'anime, la rigueur métaphysique des raisonnements qui appuyent la spéculation ; c'est l'élan avec lequel le B. Duns Scot aborde, au nom de la raison et avec toutes les ressources de la métaphysique et de la dialectique pures, l'étude des mystères les plus insondables de Dieu ; c'est enfin la synthèse elle-même de ses contemplations — synthèse qui est,

(1) *Ox.* I, d. II, q. II, n. 16, VIII 419 ; *De Primo Princ. c.* III, n. 5, IV 755 ; *Ox.* I, d. II, q. VII, n. 53, VIII, 633. cfr. Klein, l. c. 4-12.

(2) *Ox.* I, d. II, q. II, n. 19, VIII 437 ; *De Primo Princ. c.* III, n. 6, IV 754 ; *Ox.* I, *d.* XXX, *q.* II, n. 4. X 460 a.

(3) *Ox.* I, d. XXVI, q. III n. 10, X 365-6.

(4) *R. P.* II, d. XXXVII, q. II, n. 9, XXIII 195 ; *Ox.* ibid. n. 16, XIII 380.

(5) *Ox.* I, d. II, q. II, n. 20. VIII 443-444 ; *De Primo Principio c.* IV n. 5-14, IV 765 ; *R. P.* I, d. XXXV, q. I, n. 5 ss. XXII 416-419 ; *R. P.* I, d. X, q. I, n. 8-9, XXII 178.

(6) *Ox.* III, d. XIV, q II, n. 7, XIV 500 ; *De Primo Principio, c.* IV, n. 1, 15, IV 762, 772.

(7) *Quod.* VI, n. 41, XXV 308 ; *R. P.* II, d. I, q. III, n. 11, XXII 536 ss.

(8) *Ox.* II, d. I, q. I, n. 8 ss. XI 15 ; *R. P.* ibid. n. 13, XXII 518 ; *Quod.* VIII, n. 3, XXV 343. — *O.* I, d. III, q. II, n. 3, IX 653 (absolue perfection) etc. A signaler encore : *R. P.* I, d. XXVI, n. 6, XXII 319 ; *concedo quod intellectus per rationem naturalem cognoscit primum efficiens esse et agere actiones essentiales tam intrinsecas, cujusmodi sunt intelligere et velle quam actiones extrinsecas ut creare et hujusmedi ; Ox.* II, d. I, q. II, n. 4, XI 50 b.

(9) *Ox.* I. d. II, q. VII, VIII 507 ;

(10) *Ox.* I, d. XXVII, q. III, IX 360 : cfr. *Ox.* I, d. V, q. II, VIII 465.

(11) *Ox.* I, d. X, q. I, IX 787.

(12) *Opera om.* XXV, 3-230.

dans sa signification véritable, un solennel hommage à la puissance et à la force admirables de la raison — lorsqu'à la lumière des principes philosophiques ou aux clartés de la foi, elle s'applique à l'étude du mystère de Dieu.

Une dernière remarque. M. Landry fait à Duns Scot le reproche suivant : « Scot fait reposer toute sa théologie sur la liberté divine : c'est de la liberté qu'il déduit l'infinité et tous les attributs ; mais la liberté, elle-même, il sait qu'il ne peut l'établir. Aussi présente-t-il son œuvre comme simplement probable ; il avoue que ces démonstrations ne convaincraient sans doute pas les philosophes : ce qu'il se contente d'affirmer, c'est qu'elles sont plus probables que celles apportées par ses adversaires ». (330) (1) Duns Scot enseigne tout cela au passage suivant : I. d. 8, q. 5, n. 22.

En fait, la réalité est tout autre. Et d'abord, il est inexact que c'est de la liberté que Duns Scot déduit l'infinité et les autres attributs divins. *Pas un texte* du Docteur Franciscain n'enseigne cette déduction ! (2)

En second lieu, M. Landry a tronqué le texte qu'il cite. Le passage se lit ainsi : *ad quaestionem quantum ad exponentem negativam, respondeo, concedendo conclusiones istarum rationum, quarum licet forte aliquae non convincerent Philosophos quin possent respondere, sunt tamen probabiliores illis quae adducuntur pro Philosophis* ET FORTE ALIQUAE NECESSARIAE. *Dico tamen quantum ad istam partem, quod nihil aliud a Deo est immutabile, loquendo de mutatione quae est versio, quia nihil*

(1) M. Barbedette, P. S. S. *Histoire de la Philosophie*, Paris 1923, a répété cette accusation, l. c. 312 note I : « les preuves en faveur de la liberté de Dieu dans la création sont seulement *probabiliores.* » Il semble citer le *Quod.* VII. — Dans le *Quod.* invoqué, il n'est pas question de cela. M. B. a tout simplement copié M. Landry, ici comme dans la plupart des pages qu'il a consacrées à Duns Scot, tout en édulcorant quelques formules. Sur d'autres points l'ouvrage de M. Barbedette ne manque pas d'intérêt. L'A. nous apprend, en effet, que S. Bonaventure a commenté les *Topiques*, les *Météores* et le *De Generatione* d'Aristote (295-299) et que les Franciscains de Quaracchi ont introduit ces traités dans l'édition critique du Séraphique Docteur ! D'après lui, le *Correctorium* de Guillaume de la Mare « est perdu » ! Jean Peckam fait tous ses efforts pour ramener les esprits à la doctrine de « l'unité des formes » ! (307) etc., etc. Evidemment, M. Barbedette a consacré « tous ses loisirs », « depuis vingt-cinq ans » (V) à la rédaction de son Manuel et M. l'abbé Mahieu a bien raison de lui envoyer de vives félicitations : « Vous connaissez beaucoup de choses et vous les présentez de façon claire bien que concise. J'admire la précision et la plénitude de votre texte. » (VIII)

(2) BELMOND, l. c. 195-201.

aliud est formaliter necessarium (1). » Le procédé de M. Landry est inexcusable. Il est facile, en outre, de savoir quels sont les arguments énumérés longuement par Duns Scot qui n'auraient pas pleine valeur ; ce sont ceux d'Henri de Gand que le Docteur Marial expose, l. c. n. 13-16, IX 750-4, et qu'il prend soin de renforcer, *istis rationibus cujusdam doctoris aliqualiter sic fortificatis* (2). Les autres raisons ont pleine valeur ; il en est à la force desquelles les Philosophes ne peuvent échapper (3); l'existence du mal moral dans le monde est inexplicable si le Souverain bien agit nécessairement. En outre, dans la même hypothèse, il n'y aurait plus de liberté. Cette raison, ajoute Duns Scot, a été utilisée ailleurs dans la preuve de l'infinité divine ; elle a la même valeur ici : *ista ratio pertracta est, probando Deum esse formaliter infinitum et ideo non oportet hic amplius immorari* (4). Aussi le Docteur Franciscain rejette-t-il constamment la thèse aristotélicienne qui introduit la nécessité dans le vouloir divin et range-t-il au nombre des vérités connues par la raison, la complète liberté du Vouloir Divin dans ses œuvres *ad extra* (5).

De plus, le Docteur Marial a fait la critique des divers motifs invoqués par Aristote et les autres Philosophes Arabes (6). Ailleurs, il a déclaré que leur sentiment est une erreur (7), qu'Aristote et Avicenne appuient leur système déterministe sur un principe faux (8), et qu'ils se sont contredits en maintenant quand même quelques traces de contingence dans l'ordre présent (9). Partout le B. Duns Scot démontre la liberté souveraine de Dieu (10); pour lui c'est une vérité

(1) *Ox.* I, d. VIII, q. V, n. 22, IX 761.

(2) Même idée dans le texte parallèle des *R. P.* I, d. VIII, q. III, n. 21, XXII 162b-163.

(3) *Ox.* l. c. n. 19, *Praeterea,* IX, 756 b; *R. P.* l. c. n. 22, XXII, 163.

(4) *Ox.* l. c. n. 19, IX, 756.

(5) *De Primo Principio. c.* IV, n. 36, IV, 786 b. *tu omne causabile contingenter et libere simul potes velle et volendo causare etc. ;* cfr. le texte remarquable des *R. P.* II, d. I, q. III, n. 12, XXII, 536.

(6) *In Met. lib.* V, q. III, n. 5, VII 206; *Ox.* l. c. n. 23, IX 762-766 etc.

(7) *Prol.* q. I, n. 8 VIII 15 : *in hoc errabant Philosophi ponentes omnia quae sunt a Deo immediate esse ab eo necessario.*

(8) *Ox.* I, d. VIII, q. V, n. 8, n. 9 IX, 745 b, 746 a.

(9) *Ox.* II, n. I, q. III, n. 15, XI, 79 ; cfr. *In Met lib.* V, q. III, n. 5, VII 206. *Quia causatum concluditur non necessitas, ideo contradictio causatum a Deo necessitate naturae.*

(10) *De Primo Principio* c. IV, n. 5 *in fine* 8, IV, 765-767, *In Met lib.* IX, q. XV n. 8, VII 612 b ; *Ox.* I, d. XXVIX, q. I, n. 12, X *619-620 ; ibid.* n. 13, X 625-626; *Ox.* II, d. I, q. I, n. 7, XI 10 b. *R. P.* I, d. VIII, q. III, 22-23 XXII 163-164;

prouvée (1), et cela à ce point, que l'axiome suivant, *Deus non vult necessario alia a se* est un des principes fondamentaux de sa philosophie et de sa théologie (2). Ces déclarations et cet effort philosophique du B. Duns Scot suffisent bien pour exclure les affirmations de ceux qui ne connaissent la pensée du Docteur Franciscain que par telle proposition des Théorèmes copiée chez Guillaume d'Occam ou d'après un texte tronqué qui ne se trouve même pas sous la plume du Docteur Franciscain.

Il est temps d'achever, en rappelant brièvement le fait suivant, dont il sera question dans la suite.

Au XIV^e^ siècle, c'est la théodicée du Docteur Marial et non pas celle de S. Bonaventure ou de S. Thomas d'Aquin que la critique vigoureuse de Guillaume d'Occam veut ruiner. Le *Venerabilis Inceptor* a attaqué la synthèse des preuves élaborée par Duns Scot pour établir l'existence de Dieu, ainsi que l'unité, la transcendance, la puissance infinie et la liberté de la Cause première ; il n'a rien négligé pour l'abattre, dans ses trois ouvrages théologiques, le *Commentaire sur les Sentences,* les *Quodlibets* et le *Centiloquium.* Ce fait — que les uns et les autres ont laissé dans l'ombre — a une profonde signification. Il témoigne que le Docteur Marial fut le grand représentant de la théodicée traditionnelle. Il confirme ce que l'analyse et l'étude des textes révèle déjà : le B. Duns Scot a parlé du mystère adorable de Dieu, comme il le demandait lui-même humblement, *Te Deo duce* (3).

R. P. I. d. XXXIX, q. II n. 3, XXII 472 ; *R. P.* I. d. XL, q. I, n. 5-9 XXII 474 ; *R. P.* II, d. I, q. III, n. 12. XXII 536 ; *R. P.* II, d. XXXIV q. I, n. 15, XXIII 175 ; *cfr. Ox.* I, d. II, q. II, n. 21 VIII, 448b-449; *Ox.* I, d. II, q. VII. n. 6. VIII 520, *etc.*

(1) *Ox.* I, d. XXXIX, q. I, n. 13, X 619 b. La créature dans aucun sens n'est dite *necesse esse, nec intra nec extra, R. P.* I, d. XVIII, q. 1, n. 4 XXII 229 b.

(2) *Ox.* III, d. XX, q. I n. 7, XIV 736 ; *Quod.* XVI, n. 7, XXVI 1902, *R. P.* I, d. XVII, q. II, n. 3-8, XXII 209-211 etc. etc.

(3) *De Primo Principio, c.* II, n. 1, IV 728.

CHAPITRE IV

LA SYNTHÈSE SÉRAPHIQE DU B. DUNS SCOT

D'après M. Landry, Duns Scot est un franciscain qui a perdu « le sens de l'amour » (VII). Le Docteur Marial, dit-il, « dans son désir de convertir les infidèles, envisage l'emploi de moyens que son doux Père Séraphique n'aurait certainement pas approuvés : c'est que le Subtil, à ne le juger que par ses écrits, a complètement oublié ce qui fait la beauté éternelle de François, l'amour des hommes et de la nature ; aussi sa doctrine nous apparaît-elle odieuse et profondément antichrétienne. Duns Scot est un franciscain qui a perdu le sens de l'amour » (245) (1).

Voilà certes un jugement d'une extrême gravité. Il était difficile de projeter plus d'ombre sur la figure du B. Duns Scot en moins de paroles. Aussi l'honneur du Docteur Marial doit-il être vengé pleinement, selon toutes les exigences de la critique.

Deux remarques suffiront. — *En premier lieu*, je relèverai les affirmations « scandaleusement inexactes (2) » et les falsifications multipliées de texte que M. Landry s'est permis pour calomnier la philosophie sociale de Duns Scot et présenter le Docteur Franciscain comme le théoricien de la tyrannie et l'antithèse de S. François. Ce relevé sera nécessairement incomplet, faute d'espace, mais suffisamment instructif. — *En second lieu*, regardant les choses de plus haut et pour clore le débat dans la lumière, je me permettrai d'exposer ce qui fait depuis quelque temps l'objet de mes recherches, à savoir la synthèse séraphique de Duns Scot — synthèse que M. Landry n'a pas même soupçonnée, mais qui est la grandiose systématisation métaphysique de tous les mouvements d'amour issus du cœur de François d'Assise.

(1) Cfr. *Études Franciscaines*, 1922, p. 433 sq., 1923, p. 26 sq., 241 sq.

(2) Cfr. pp. 260, 265 où M. Landry redit des appréciations analogues.

(3) Cette appréciation n'est pas de moi mais d'une des plus hautes personnalités du mouvement néo-scolastique actuel.

I

M. Landry a présenté la philosophie du B. Duns Scot comme un système qui légitime tous les despotismes et où l'amour est presqu'éteint. Examinons ses dires, après avoir observé que nombre de références qu'il donne (233-266) sont *inexactes et fausses*.

1. M. Landry affirme que les « théories politiques et anticléricales » de Guillaume d'Ocham s'inspirent de Duns Scot (235 etc). Il tient beaucoup à ce sentiment puisqu'il le réédite dans son article sur l'*Analogie* publié dans la *Revue-néo-scolastique*.

Cette affirmation est une erreur historique. Le *Venerabilis Inceptor* ne fait que développer le gallicanisme et le système ecclésiastique et politique du dominicain Jean Quidort — maître à Paris à l'époque où Duns Scot y enseignait. M. Landry n'a qu'à lire les deux ouvrages classiques de M. R. Scholz et de M. Otto von Gierke (1) pour le savoir.

2. M. Landry nous apprend que Duns Scot enseigne la doctrine suivante : « Les hommes ne sont pas des personnes inviolables et sacrées qui seraient respectables en elles-mêmes, parce qu'elles porteraient en leur propre nature quelque parcelle de la perfection divine ; c'est l'idée qui animait saint François, — le père du Docteur subtil ! — et qui lui faisait voir en tous les humains et même en tous les vivants et en tous les êtres inanimés, des frères à aimer et à respecter » (265).

Pourtant, le B. Duns Scot achève précisément sa dissertation sur l'amour du prochain par ces belles paroles : *Sub ratione diligibilis continetur amicus et inimicus, loquendo de inimico per accidens, quia eadem ratio diligibilitatis est in utroque, scilicet*

(1) *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII*, Stuttgart, 1903 (*Kirchenrechtliche Abhandlungen* von Dr Stutz, 6/8 Heft) : « Die Schrift — De potestate regia et papali — scheint ein besonderes Interesse auch deshalb zu verdienen, weil sie in der Publizistik zur Zeit Ludwigs des Bayern, bei Augustinus Triumphus wie bei Okkam und andere viele Spuren hinterlasse hat (290). — Von Johann führt zu Okkam und zu den konzilstheoretikern der grossen Schisma eine gerade Linie » (322). — Otto von Gierke, *Les théories politiques du Moyen-Age*, traduction de Jean de Pange, Paris 1914, 190-191. Les nombreuses *notes* de ce savant ouvrage, particulièrement p. 156-190, montrent très bien l'accord des deux théoriciens de l'absolutisme royal, Jean de Paris et Guillaume d'Ocham. Notons aussi, à l'occasion, que le *Defensorium* attribué à Ocham est un ouvrage fabriqué par les Fratricelles italiens à la fin du XIVe siècle. Cfr. P. Oliger, O. F. M., *Documenta inedita ad Historiam Fraticellorum*, Quaracchi 1913 (extrait de l'*Archivum Franc. Hist.*) 202-205.

possibilitas diligendi primum objectum charitatis, in quantum sunt imago Dei. (1) Il en est de même dans les *Reportata* (2), sans compter que vingt autres textes du même genre pourraient être cités. On peut juger par là de la valeur des affirmations de M. Landry.

3. « Pour Scot, les hommes sont des esclaves taillables et corvéables à merci, même pas, ce sont des choses. La matière humaine, Dieu et aussi celui qui commande au nom de Dieu, peut la triturer à son gré » (265).

Cette affirmation, dans ces deux énoncés, est sans fondement. La seconde partie de ce *chapitre* démontrera que Duns Scot a conçu toutes les relations de Dieu au monde comme des rapports d'amour. Quant à son enseignement sur l'autorité civile et la manière de l'exercer, il est facile de le connaître.

D'après lui, l'autorité civile n'a de droits que pour promouvoir le culte de Dieu et le bien général de la société (3). Duns Scot le rappelle à ceux qui exercent le pouvoir. Il s'étonne de les voir plus occupés de promouvoir les intérêts périssables de ce monde que de réprimer les outrages publics faits à Dieu (4). Ce n'est pas l'arbitraire mais la prudence, la *recta ratio practica* qui doit inspirer leur législation (5). Leur règle d'action doit

(1) *Ox.* III, d. XXX, q. I, n. 4, XV 410.

(2) *R. P.* ibid. n. 10, XXIII 499 : *Dicendum quod inimicus diligendus est non sub illa ratione nocivi et repugnante naturae sed quatenus Dei creatura est et nostro indiget adjutorio tanquam proximus.*

(3) *Ox.* IV, d. XV, q. II, n. 6, XVII 266 : *Auctoritas politica, ut patet, justa est, quia juste potest quis se submittere uni personae vel communitati in hiis quae non sunt contra legem Dei, in quibus melius potest dirigi per illum cui se submittit quam per seipsum.*

(4) *Ox.* IV, d. XV, q. III, n. 5, XVIII 366 : *Patet ad quid aspiciunt plus Principes quia magis ad commodum temporale quam ad honorem Dei et per hoc plus puniunt et reprimere volunt peccata in proximum quam in Deum, ut patet. R. P.* ibid q. IV, n. 43, XXIV 249 : *Homo magis juste debet puniri pro peccato contra Deum immediate quam contra hominem. Hoc igitur de facto juste potest statui et fieri ; sed quod factum est et statutum modo pro istis, est scandolosum in aliquibus partibus, in quibus Principes plus puniunt peccata in se commissa quam in Deum et magis attendunt ad lucrum temporale quam ad honorem Dei.*

(5) *Ox.* IV, d. XV, q. II, n. 6, XVIII 265 : *Sit conclusio quarta quod lex positiva justa requirit in legislatore prudentiam et auctoritatem. Prudentiam, ut secundum rectam rationem practicam, dictet quid faciendum pro communitate ; auctoritatem, quia dicitur lex a ligando, sed non quaecumque sententia prudentis ligat communitatem, nec aliquem, si nulli praesideat. Quomodo autem prudentia potest haberi ad cogitandum leges justas, satis patet.* — R.P. ibid. q. IV, n. 9, 11, XXIV 235 : *Princeps habens prudentiam in se vel in suis consiliariis potest condere leges justas ad pacem conservandam,* cfr. Mastrius, *Theol. Moralis,* Venise 1688, De legibus, disp. II, q. I, art. II, n. 10, 20-25, et surtout Tataret, *Reportata in Opus Oxon.* in h. l. 252.

être la recherche du bien public et non pas leur intérêt personnel (1), la justice leur guide (2). Telle est bien la conception chrétienne du pouvoir.

Il y a plus encore. Le B. Duns Scot proteste sévèrement contre la cruauté des codes criminels du Moyen-Age et contre les Pouvoirs publics qui les appliquent. Sur ce point, ainsi que l'a déjà remarqué M. Frédéric Morin, sa parole est un écho direct des paroles de François d'Assise. Les lois qui décrètent la peine de mort pour simple vol, sans autres circonstances aggravantes, seront injustes, redit maintes fois le Docteur Franciscain, tant qu'une Bulle tombée du ciel ne viendra pas nous dire le contraire (3). Il ajoute même : *Caveant itaque Principes qui pro furto plectunt homines lege mortis... Sciant igitur Judices reum aliter satisfacere debere quam per mortem... Injustae sunt omnes leges civiles quae jubent homines pro istis interfici* (4). Paroles remarquables, qui révèlent bien le sens social du B. Duns Scot et font dire à M. le Dr Klein : *In Paris redet Skotus hier über drohend, fast wie ein alttestamentlicher Prophet.*

Ces textes et d'autres que l'on pourrait signaler (5), M. Landry ne les a pas vus ni cités. C'est une autre manière, bien digne de lui, de falsifier l'enseignement du Docteur Marial.

4. D'après M. Landry, Duns Scot, théoricien de l'absolutisme

(1) *Ox.* IV, d. XIV, q. II, n. 7, XVIII 59 : *Finis autem legis positae ab homine legem ferente non est ipse legislator vel bonum ejus sed bonum commune ; propter illum ergo finem est lex et observatio ejus.*

(2) *Ox.* IV, d. XLVI, q. I, n. II, XX 427.

(3) *Ox.* IV, d. XV, q. III, n. 8, XVIII 375 : *Deus in lege Moysi vel evangelica explicite non excepit peccatum furti ab illo praecepto : non occides, ut scilicet propter hoc peccatum liceat hominem occidere. Et ideo nisi revocaverit aliqua revocatione speciali, quod non habetur ex Scriptura nec de bulla super hoc descendente de coelo audivimus, non video quod lex aliqua justa possit statuere hominem occidi pro furto solo.*

(4) *R. P.* IV, d. XV, q. IV, n. 45, XXIV 250. cfr. Klein, l. c. 172-173, remarque justement à propos de ce texte : *Man sieht hier, wie hoch Skotus das Menschenleben schätzt und wie er sehr wohl den Wertunterschied der Güter festhält.*

(5) Ainsi, Duns Scot s'indigne contre les prêtres — et le Moyen-Age en vit malheureusement quelques-uns — qui absolvaient les homicides sans leur imposer le devoir d'une juste restitution, lorsque la Justice humaine les laissait en paix ; *Ox.* IV, d. XV, q. III. n. 6, XVII 367 : *Quasi facilius possit transire homicida quam, ut ita dicam, canicida vel bovicida etc.* — Duns Scot précise aussi de quelle manière l'autorité civile doit exercer son pouvoir judiciaire et dans quels sentiments. *R. P.* III, d. XXX, q. I, n. 7, XXIV 498 : *Cum tristitia,* dit-il, *quia magis deberet velle quod bene esset sibi* [*proximo*], *et quod fecisset bona quam quod sic moreretur.* cfr. *Ox.* III, d. XXX, q. I, n. 9, XV 399 : *Tenetur Judex et actor in causa nolle eum esse reum ex suppositione criminis.*

et du despotisme, n'aurait pas eu les idées décentralisatrices d'Adam de Marisco et des Franciscains qui défendirent les libertés populaires en Angleterre (235-236).

C'est une opinion fantaisiste, *purissima fictio*, dirait Duns Scot. Le Docteur Franciscain est bien du Moyen-Age. Il rappelle souvent l'organisation féodale comme un état social qu'il accepte (1). Il reconnait pleinement aux Communes le droit de légiférer et de se gouverner selon leurs intérêts (2). Ailleurs il dit que le droit commercial des municipalités Italiennes a abrogé les lois impériales (3). Partout il maintient que le pouvoir législatif peut appartenir au Roi ou au corps de la nation (4). Ces déclarations suffisent bien, si l'on remarque que Duns Scot n'a exposé nulle part ses idées politiques, pour exclure les dires de M. Landry que n'appuie aucun texte.

5. Pour donner une apparence de fondement à ses affirmations, M. Landry en a surtout appelé à la doctrine du B. Duns Scot dans la question du pouvoir coërcitif de l'Etat en matière religieuse (5) (243-245). Il suit en ce point M. Pluzanski (6), et résume ainsi la doctrine franciscaine. « S'il existe des Juifs dans le royaume, le prince peut et même il doit enlever les enfants aux parents afin de les faire baptiser et élever chrétiennement. Les parents Juifs n'ont pas de droits contre Dieu ; du moment qu'ils ont l'intention d'inculquer à leurs fils le mépris de la vraie religion, ils perdent tout droit paternel, aucun droit ne subsiste quand il se dresse contre ceux du Seigneur. Le roi fera mieux. Il agira pieusement si par la menace et la terreur,

(1) *R. P.* IV, d. XIX, q. I, n. 14, XXIV 298; *Ox.* IV, d. VI, q. X, n. 12, XVI 630; *Ox.* ibid. n. 6, XVI 621a.

(2) *Ox.* IV. d. XV, q. III, n. 5, XVIII 366; *R. P.* IV, d. XV, q. IV. n. 42, XXIV 248 : *Similiter una civitas potest sibi assumere regimen et leges alterius civitatis bene regulatae per illas et eas observare, non quasi alterius civitatis sed quasi proprias, ad quarum observationem, postquam statutae sunt, obligatur populus illius civitatis universus.*

(3) *Ox.* IV, d. XV, q. II, n. 24, XVIII 321b.

(4) *Ox.* IV, d. XV, q. II, n. 10, XVIII 272 : *Illa communitas habens istum consensum quasi jam oblatum in hoc quod quilibet consensit in leges justas condendas a communitate vel a principe, potest per legem justam cujuslibet dominium transferre in quemlibet. R. P.* ibid. q. IV. n. II, XXIV 235 : *Sic duplex auctoritas condendi leges justas, scilicet auctoritas patris ad filios, et auctoritas Principis ad subjectos ; vel tertio modo, si a tota communitate et ita triplex justitia.*

(5) *Ox.* IV, d. IV, q. IX, *Utrum parvuli Judaeorum et infidelium sint invitis parentibus baptizandi*, XVI 487-489. Cette question omise dans l'édition des *Reportata* de Wadding, se trouve résumée dans les *Reportata* édités par Major.

(6) *Essai sur la Philosophie de Duns Scot*, Paris 1887, 280-282.

il force les Juifs adultes à recevoir le baptême et à observer les pratiques de la religion chrétienne », etc.

Cet exposé est gravement inexact, principalement pour deux raisons. M. Landry *ajoute* d'abord au texte de Duns Scot. Le Docteur Franciscain ne dit pas (1) en effet : « Les parents Juifs n'ont pas de droits contre Dieu... ils perdent tout droit paternel » (2). — En second lieu, il le *tronque dans son affirmation la plus fortement exprimée ;* car le Docteur Marial ne reconnaît aucunement à l'autorité civile un pouvoir absolu mais un *pouvoir conditionnel.* Voici ce qu'il dit : *Si princeps hoc faceret* CUM CAUTELA BONA, SCILICET NE PARENTES PRIUS COGNOSCENTES HOC FUTURUM, OCCIDERENT PUEROS SUOS ET QUOD BAPTIZATOS FACERET RELIGIOSE EDUCARI, *bene fieret* (3). Ce passage devait d'autant moins être omis par M. Landry qu'il donne le vrai sens de l'opinion scotiste et que les disciples les plus autorisés du B. Duns Scot y font appel pour soutenir avec raison que les divergences entre les grandes Ecoles sont, comme dit Mastrius, *potius de nomine quam de re* (4).

(1) Voici le texte de Duns Scot, l. c. : *Dico ergo breviter quod si princeps hoc faceret cum cautela bona, scilicet ne parentes prius cognoscentes hoc futurum occiderent pueros suos et quod baptizatos faceret religiose educari, bene fieret. Imo, quod plus est, crederem religiose fieri si ipsi parentes cogerentur nimis et terroribus ad suscipiendum baptismum et ad conservandum postea susceptum ; quia esto quod ipsi non essent vere fideles in animo, tamen minus malum esset eis, non posse impune legem suam illicitam servare quam posse eam libere servare. Item, filii eorum, si bene educarentur, in tertia et quarta progenie essent vere fideles.*

(2) Remarquons aussi que dans sa *réponse personnelle,* Duns Scot ne dit pas que « le prince *doit* enlever les enfants pour les faire baptiser », mais seulement : *si hoc faceret.* On ne peut invoquer en sens contraire le texte qui précède, l. c. n. I, XVI 488, car les arguments *pro* et *contra* alignés au début des questions scolastiques ne doivent pas être invoqués purement et simplement comme doctrines d'un docteur, à moins que la *responsio* ne les « concède ». Les Editeurs de S. Bonaventure l'ont déjà judicieusement observé, *Opera omnia,* Quaracchi 1882, I 280 : *Juvat hic generatim dicere quod argumenta in fundamentis a S. Bonav. aliisque posita non semper ab auctore approbantur ut vera, omni ex parte. Genuina auctoris doctrina repetenda est tum ex responsione ad ipsam quaestionem tum ex solutione objectorum.*

(3) Le texte des *Reportata* de Major est non moins explicite : *Dico ad quaestionem quod privatae personae non licet, tamen regi bene liceret vel principi et esset sibi meritorium, si possit vitari majus malum, scilicet, ne ipsi hac de causa interficerent filios vel si dimitterent mendicantes et tunc redirent ad legem pristinam. Si tamen princeps posset cavere utrumque malum et quod pueri illi nutrirentur bonis Ecclesiae, esset sibi valde meritorium.*

(4) *Theol. moralis,* Venise 1688, De Baptismo, disp. XVII, q. III, art. 2 n. 44, 437 : *Quae controversia, si bene perpendatur, potius est de nomine quam de re quia Scotus etiam id absolute non affirmat sed quibusdam cautelis adhibitis, quibus consideratis, utraque sententia fere in idem recidit. Prima enim sententia asserit infantes infidelium, invitis eorum parentibus, non esse baptizandos, si sub illorum cura et potestate remaneat, aut periculum sit ne ad eorum curam et potestatem et ab illis*

Pour ces motifs, non moins que pour d'autres considérations (24) M. Landry s'est beaucoup trop précipité en déclarant la doctrine scotiste « odieuse et profondément antichrétienne ». D'aucuns peut-être trouveront que sa méthode et son exégèse méritent plutôt ces aimables qualificatifs.

6. M. Landry *laisse entendre positivement* que d'après Duns Scot, l'esclave ne pourrait contracter mariage sans l'assentiment de son patron (242-243). Le Docteur Franciscain aurait soutenu

pervertantur. Si autem ab illorum cura et potestate juste abstrahi possunt ita ut nullum sit periculum ne ad illos redeant aut ab illis pervertantur, affirmat in tali causa licitum esse infantes illos etiam invitis parentibus baptizare; et similiter ait hoc esse licitum in casu in quo infans esset in certo periculo mortis, de cujus vita desperatum est quia in eo eventu, cessat periculum perversionis et subveniendum est proximo extreme indigenti. Ita discurrunt Soto, Vasquez, Valentia, Reginaldus, Coninchius, Caspensis, Amicus, Aversa et alii auctores primae sententiae. — Sed his quoque cautelis adhibitis asserit Scotus l. c. sententiam affirmativam, non aliter, nec alio modo, ut diximus, nimirum si praecaveri possit ne infantes occidantur a parentibus si baptizentur, et sit aliqua certitudo quod tales infantes baptizati sint religiose educandi, ne irreverentia accidat fieri ob apostasiam : quibus cautelis adhibitis constat hanc controversiam esse potius de nomine quam de re et Recentiores ita loquentes (surtout Suarez) *in Scoti sententiam incidere.* — Frassen, *Scotus Academicus*, Rome 1901, X 97-102, remarque aussi justement : *Non enim est mens [Scoti] qualemcumque actionem in quibuscumque circumstantiis jure divino esse permissam, sed moderatam ubi et quando recta ratio dictat illam vergere non in destructionem fidei sed in aedificationem, non in odium sed potius in amorem, etc.*

(24) L'opinion de Duns Scot, en effet, se fonde sur des raisons qu'il est plus facile de laisser dans l'ombre que de réfuter : cfr. Durand, *Clypeus scoticae theologiae*, Venise 1709, De sacram. tract. I, disp. III, q. II, vol V, 43-52 ; Hicquey, *Com.* in h. l., XVI 489-497 ; Montefortino, *Summa Theol.*, Rome 1903, V 704-706. Non seulement elle a été soutenue par l'Ecole Franciscaine, *inclyta Scoti schola*, comme disent les *Wirceburgenses*, mais aussi par Estius, *In Sent.* IV, d. VI, c. 2, Venise 1748, V 142-144, et par plusieurs théologiens augustiniens de l'Université de Louvain, Farvacques, Van Rooy, cfr. Berti, *De Theol. disciplinis* Lib. XXXI, c. XVI, Rome 1765, III 309. Notons encore. D'après les *Reportata* de Jean Major, Duns Scot a voulu suivre la législation canonique. *Ad oppositum. Extrav. De baptismo et ejus effectu : Majores.* En outre, Alexandre de Halès, *Summa Theol.* IIa, q. CLIX, m. IV, éd. Cologne, II 735b est très près du Docteur Marial et a pu l'inspirer. Vincent de Beauvais, O.P., cfr. Guttmann, *Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthum und zur Judischen Literatur*, Breslau, 1902, 126-127, est non moins affirmatif que Duns Scot. Voici ce qu'il écrit dans son *Speculum doctrinale : Credo quod principes quorum sunt servi Judaei, sicut possunt eis auferre filios parvos tanquam mancipia sua et aliis dare vel vendere in servitutem etiam invitis parentibus, ita possent eos afferre ad Baptismum et in hoc mererentur, dum tamen hoc non facerent propter compellendos hoc modo parentes ad fidem, sed propter salvandos pueros, per fidei sacramentum, ad cujus susceptionem sufficit quod non inveniat obicem contrariae voluntatis.* — Si enfin, la doctrine de Duns Scot mérite les blâmes que lui adresse M. Landry, il est permis de se demander comment il faudrait apprécier la théologie de S. Augustin, autrement sévère, dans son ensemble, cfr. Battifol, *Le catholicisme de S. Augustin*, Paris 1920, II 326-336.

ce sentiment contre « le champion des esclaves », S. Thomas d'Aquin.

Il n'y a pas lieu d'insister longuement. Duns Scot, en effet, est clair : *Potest etiam contrahere, domino etiam invito, pro quanto habet aliquid juris in corpore suo : non enim privavit se quacumque libertate ad quoscumque actus* (1). Seulement Duns Scot n'accepte pas intégralement les raisons données par Richard de Mediavilla (2) et affirme fortement que, dans ce cas, les obligations antérieures de l'esclave demeurent, *salva justitia domini* (3). L'esclave peut contracter sans l'assentiment de son maître mais il n'a pas l'exercice entier de sa liberté, *non simpliciter et sicut est domini sui.*

Sur ce point comme sur tant d'autres, M. Landry n'a pas exposé objectivement la véritable pensée de Duns Scot.

7. M. Landry affirme parfois (247-260) que selon le Docteur Marial, prélats et hommes publics peuvent fuir en temps de péril sans s'occuper de leur prochain. Il n'a qu'à ouvrir l'*Opus Ox.* (4) pour connaître l'idée et les principes de Duns Scot en cette question ; j'ajoute, les principes, car le texte que je cite, indique surtout la ligne de conduite des Prélats et des pasteurs en temps de persécution. Le passage est décisif, puisque Duns Scot rappelle les paroles de Notre Seigneur et la doctrine de S. Augustin.

8. Contrairement encore aux insinuations de M. Landry (260-261), il est certain que Duns Scot enseigne que tout homme est tenu *de jure naturae* à aider son prochain en cas de nécessité (5).

(1) *Ox.* IV, d. XXXVI, q. I, n. 7, XIX 452 ; *R. P.* ibid. q. II, n. 4, XXIV 458.

(2) *R. P.* l. c.

(3) *R. P.* l. c. n. 10, XXIV 461b : *Si de facto contrahant servi, dominis suis invitis, vere contrahunt sed non possunt mutuo se donare quantum ad potestatem nisi quoad illos actus qui non impediunt actus posteriores debitos dominis suis.*

(4) *Ox.* III, d. XXXVIII, q. I, n. II, XV 953 : *Tempore persecutionis tenetur pastor non fugere quandoque, juxta illud Joan ; mercenarius autem et qui non est pastor, videt lupum venientem et fugit ; quod bene Augustinus pertractat in Epistola ad Honoratum etc.*

(5) Le texte cité incorrectement par M. Landry. *Ox.* III, d. XXX, q. I, n. 12, XV 400, n'a pas sûrement le sens qu'il lui donne, cfr. Klein, l. c. 177 ; Lychet, *Com.* in h. l. XV 403, et est suffisamment clair, si on le rapproche d'un passage précédent, l. c. n. 7, XV 398b : *potest tamen etc.* Aussi Duns Scot écrit-il, *Ox.* IV, d. V, q. II, n. 3, XVI 508b : *Hoc (id est, quod excommunicatus tenetur puerum agonizantem baptizare) probo : quia si inveniret eum expositum periculo vitae corporalis, propter famem, teneretur eum necessario juvare ad salvandam vitam corporalem ; magis autem tenetur diligere vitam ejus spiritualem quam corporalem... Ubi ergo praeceptum legis naturae obligat sic ad salvandam vitam proximi corporalem et*

9. M. Landry prête encore généreusement à Duns Scot la doctrine suivante : « Jusqu'ici nous avons vu le mal que Dieu nous défend de faire ou de souhaiter à notre prochain. Sommes-nous obligés de lui faire ou de lui souhaiter du bien ? *On peut poser en règle générale que nous ne sommes tenus à faire en sa faveur aucun acte positif* » (259). Le Docteur Franciscain enseignerait cette doctrine au passage suivant, *Ox.* III, d. XXXI, n. 11.

D'abord, cette référence est inexacte. En outre, dans le texte que M. Landry a voulu citer (1), Duns Scot ne dit aucunement ce qu'il lui attribue. Le Docteur Franciscain rapporte d'abord une opinion : *posset dici quod non tenetur quis aliquando elicere actum diligendi proximum,* etc. Mais il ne l'accepte point telle qu'elle ; il la corrige *tamen moderando illud, potest dici,* etc. et énonce ensuite son sentiment personnel. Notons aussi que cette première façon d'opiner n'entend pas donner « une règle générale » mais vise plutôt un cas particulier : (2) le cas fort hypothétique d'un contemplatif enseveli dans un désert et tellement absorbé en Dieu qu'il ne peut arriver à penser au prochain avec pleine délibération, *nihil cogitans de proximo* disent les *Reportata ;* dans cette hypothèse, il lui suffit d'aimer le prochain *ex dilectione habituali* (3).

La « règle générale », Duns Scot l'énonce dans les termes les plus clairs : il y a obligation d'aimer le prochain d'un amour actuel, en d'autres termes, de venir à son aide, chaque fois qu'il y a nécessité. (4) Cette loi est formulée dans le texte même que M. Landry prétend citer et *qu'il tronque,* non moins que dans

multo magis spiritualem. cfr. *R. P.* II, d. XXVIII, q. I, n. 6, XXIII 139 : *Nunc autem non permittendum est proximi mori fame sed sibi subveniendum in necessitate quamquam existat in peccato mortali.*

(1) *Ox.* III, d. XXX, q. I, n. II, XV 399.

(2) *Doctor declarat hic de casu quodam,* dit Tataret dans son Commentaire in h. l.

(3) *Ox.* l. c. *R. P.* III, d. XXVIII, q. II, n. 3, XXIII 491 : *Et ideo si esset aliquis solitarius et devotus, nihil cogitans de proximo, non est necessarium elicere actum diligendi circa ipsum sed necessario non odire.*

(4) *Ox.* l. c. : *Tamen moderando illud, potest dici quod si appareat alicui evidens necessitas proximi vel inimici, puta quod sine ipso non potest habere sibi necessaria ad attingendum ad dilectionem Dei, puta si est infidelis et sine ejus doctrina non possit converti ad veritatem ; vel si est malus et sine ejus correctione non potest converti ad bonum, quod forte tamen nunquam contingeret, ibi tenetur quis non solum ad velle bonum finale spirituale proximo, imo etiam ista bona necessaria sibi ad consequendum finale bonum non solum velle sed etiam exequi operatione efficaci, si adest facultas.* Cfr. Le Commentaire de François d'Arezzo, in h. l. *Summa Theol. et mor.* Pars II, Venise 1615, 332.

l'autre passage des *Reportata* qu'il allègue (260) et qu'il *tronque aussi* (1). Duns Scot s'exprime ailleurs non moins clairement, (2) particulièrement dans la belle définition du prochain qu'il donne. (3) Cela suffit bien — sans en appeler à l'autorité des meilleurs commentateurs de Duns Scot, comme François d'Arezzo et Mastrius, — pour affirmer qu'ici encore M. Landry a *falsifié* la doctrine du Docteur Marial.

10. D'autres exemples analogues d'objectivité nous offrent les pp. 261-264, où M. Landry veut exposer la doctrine de S. Thomas d'Aquin et de Duns Scot sur le motif formel de la charité (4). Ici tout serait à relever ligne par ligne : citations inexactes, traduction de textes tout à fait infidèle, attribution d'idées peu fondée (5). Mais dans l'impossibilité de nous étendre davantage, notons seulement le point suivant.

« Le Frère Thomas, dit M. Landry, (262) a voulu trouver dans les lois fondamentales de l'être la raison du commandement d'aimer Dieu par dessus toutes choses. Les tendances de notre âme, nous assure le Maître des Prêcheurs, nous portent vers

(1) *R. P.* III, d. XXVIII, q. II, n. 3, XXIII 491. M. Landry omet en effet les mots suivants : *de actu affirmativo, dico quod non oportet semper inesse, sed debet inesse quando occurrit necessitas.* Lorsqu'il écrit : « nous ne sommes pas obligés de prier pour nos ennemis, il suffit que nous ne leur souhaitions pas l'enfer ». (259-260), peut-être veut-il traduire ces lignes qui suivent : *ideo licet semper praeceptum obliget ut nunquam odiat, tamen non est necessarium alicui habere actum affirmativum respectu proximi.* Mais ce texte elliptique n'a pas le sens étroit qu'il lui donne. Rapproché d'un passage strictement parallèle, *R. P.* III, d. XXX q. I n. 3, XXIII 493 A., il est clair que Duns Scot dit seulement : il n'y a pas d'obligation positive d'amour particulier *pro semper*, ni à une date quelconque *aliquando*, mais comme le dit François d'Arezzo l. c. en commentant ces textes, *quoad tempus, cum non sit explicatum, obligat dumtaxat in necessitatis articulo, ut docet Doctor.*

(2) *R. P.* III, d. XXX. q. I, n. 9, ad tertium, XXIII 499 : *Tempore necessitatis ad hoc tenetur.*

(3) *Ox.* III, d. XXX, q, I, n. 13, XV 400 : *Quilibet quantumcumque extraneus, cui ego possem servire in necessitate est habendus ut proximus et hoc est quod dicit ibi Salvator : Vade et tu fac similiter, id est, habe pro proximo omnem cui potes bene facere, etiam si sit tibi extraneus ; non igitur bene faciens est tantum proximus sed etiam omnis potens bene pati a nobis et hoc sive passione exteriori sive bona dilectione passiva quae est motus interior.* Cfr. *R. P.* ibid. n. 10, XXIII 499.

(4) *R. P.* III, d. XXVII, q. I, XXIII 479-487 ; *Ox.* ibid. XV 354-374. Cette *distinctio* est certainement une des plus belles dissertations tombées de la plume de Duns Scot. A lire pour en saisir toute la richesse, le *Commentaire* de François d'Arezzo, in h. l., vol. II 274-303.

(5) Ainsi M. Landry consacre une page environ (263) pour établir que Duns Scot combat, *R. P.* l. c. n. II, XXIII 483 les « faits controuvés », les « raisonnements sophistiques du frère Thomas » ; cependant, les Editeurs de Duns Scot, et ses Commentateurs nous apprennent qu'il ne s'agit dans ce passage que de deux arguments de Godefroy de Fontaines. Cfr. *R. P.* ibid Scholion, XXIII 483 ; Poncius, *Com. in Ox.* in h. l. XV 365.

Dieu avec plus de force que vers nous-mêmes ». Aussi, conclut M. Landry, après une page de rhétorique, « bon gré malgré nous sommes jetés dans une course sans fin et nous demeurerons irrémédiablement inquiets, tant que notre amour n'aura pas trouvé Dieu ». Que telle soit la doctrine du Docteur Angélique, il ne m'appartient pas de le dire. Toujours est-il que, d'après M. Landry, le Docteur Marial rejette ces considérations. « Pour critiquer la conception thomiste, il se place au point de vue étroit que lui imposait sa constante habitude de regarder tous les êtres comme des absolus qui se suffisent... Les tendances fondamentales d'un être, ce que les maîtres du moyen-âge appelaient l'appétit naturel, expriment la constitution intime de l'être ; pour qu'elles poussent un individu à sortir de lui et à aimer d'autres individus, il faut qu'il ne soit pas une réalité fermée en elle-même ; s'il tend vers d'autres êtres, c'est qu'il prend conscience des exigences de sa nature, c'est qu'il sent tenir d'autrui sa propre existence. Un pareil individu, aux yeux de Scot, serait une contradiction » (263).

Ces déclarations ne m'étonnent pas médiocrement, puisque j'ai réuni, en lisant Duns Scot, tout le matériel d'une monographie sur « *Le désir de Dieu et de l'infini dans la philosophie du Docteur Marial* ». Il ne me serait pas difficile d'indiquer immédiatement à M. Landry environ soixante textes authentiques et non tronqués, contraires à ses dires. Mais pas n'est besoin pour le moment ; il suffit d'ouvrir les *Questions* de Duns Scot sur le motif formel de la charité, celles dont parle M. Landry. En fait, pourquoi y a-t-il une divergence entre S. Thomas d'Aquin et le B. Duns Scot ? Pourquoi, alors que le Docteur Angélique soutient que *Deus in quantum est objectum beatificum amantis, est objectum charitatis (infusae)* (1), le Docteur Marial préfère-t-il dire que c'est Dieu en lui-même, *ratio Dei in se ?* C'est précisément parce que l'appétit du cœur et toutes les tendances de notre âme ne seront complètement rassasiées qu'en atteignant Dieu *sub ratione qua est Deus,* et non sous un aspect relatif, *sub ratione relativa : Prima ratio est proprie ratio objectiva et non alia, stricte loquendo ; et haec ratio objectiva est ratio Dei in se. Praecisa enim ratio hujus essentiae est ratio formalis terminandi omnem actum et habitum theologicum et hoc in quacumque natura intellectuali. Quod probatur breviter ex hoc : quia potentia respiciens aliquod objectum commune, sive in*

(1) *Ox.* l. c. n. 3, XV 357 ; *R. P.* l. c. n. 4, XXIII 480.

ratione motivi, sive in ratione termini, non potest perfectissime quietari, nisi in eo solo in quo est perfectissima ratio objecti adaequati ; omnis autem potentia intellectiva et volitiva respicit pro objecto adaequato terminante totum ens ; igitur in nulla natura sive creata sive increata, potest perfecte quietari nisi in illa in qua est perfecta ratio entitatis ; tale autem est solum Ens primum, non sub ratione aliqua relativa, sed sub ratione qua est hoc Ens (1). C'est péremptoire.

N'insistons pas plus longuement, car il est suffisamment clair que l'exposé de M. Landry, dans son ensemble, n'est qu'un misérable sabotage de textes (2). Il importe davantage de porter notre attention sur l'enseignement positif du B. Duns Scot. C'est la meilleure façon de déterminer si le Docteur Marial est « un franciscain qui a perdu le sens de l'amour ».

II

Une large et puissante synthèse complètement dominée par l'idée d'amour, se dégage nettement de l'œuvre théologique et philosophique du B. Duns Scot.

Certes dans l'exposé et l'appréciation de cette synthèse qui embrasse la philosophie religieuse et les plus hautes spéculations métaphysiques du Docteur Marial, il n'y a pas lieu d'oublier le Séraphin embrasé de l'Ecole, S. Bonaventure. Tous les grands courants mystiques du Moyen-Age se sont réunis dans sa personnalité toute de feu et d'onction et involontairement, dans le sujet de l'amour, sa figure apparaît toujours dans un prodigieux resplendissement à côté de celle de S. François d'Assise. S. E. le Cardinal Ehrle l'a justement appelé le saint François de Sales du XIII^e^ siècle (3). Néanmoins, il est permis de se demander si dans la *spéculation* métaphysique le Docteur Marial n'a pas étendu à l'ultime frontière possible le domaine de l'amour, s'il n'a pas soutenu plus vigoureusement devant les exigences de la logique et contre un intellectualisme qui s'inspire plus d'Aristote que de S. Anselme et S. Bernard, cette royauté de la charité dont S. Bonaventure a si divinement parlé, si en définitive le système métaphysique du B. Duns

(1) *Ox.* 1. c. n. 7, XV 360. La même idée se trouve aussi dans *R. P.* 1. c. n. 8, 9, XXIII 482.

(2) Pour un exposé complet de la doctrine de Duns Scot sur l'amour du prochain, cfr. François d'Arezzo, 1. c. ; Klein, 1. c. 175-178.

(3) *Der heilige Bonaventura* dans les *Franziskanische Studien*, 1921, 8 Jhrg. Heft. 2, 122.

Scot n'est pas la synthèse spéculative la plus foncièrement séraphique qu'aient élaborée les maîtres franciscains du XIII^e siècle, celle qui permet d'organiser fortement *toute* la pensée franciscaine, en philosophie, en théologie et en mystique, du point de vue de l'amour.

L'amour en effet commande et ordonne, dans tous ses grands sommets, la synthèse métaphysique et religieuse de Duns Scot. Il est au commencement de toutes les voies de la Trinité *ad extra*. De même, il conditionne le retour des êtres vers leur Premier Principe. C'est dans l'amour enfin que se consommera éternellement l'union des élus et de Dieu. Tel est le cycle d'amour pensé par le B. Duns Scot (1).

L'amour est d'abord la raison suprême, l'intention première de tous les vouloirs divins *ad extra*. La prédestination du Christ et des élus, l'élévation à l'ordre surnaturel, la création, la révélation, tout est voulu et décrété par Dieu en vue de l'amour (2).

Dieu est charité (3) ; il en épuise l'idée même. Il est amour, précise Duns Scot, non pas seulement en tant que cause première il contient éminemment l'effet qu'il crée, mais aussi formellement (4). Dieu s'aime nécessairement comme il se

(1) Seeberg. *Die Theologie des Johannes Duns Scotus*, Leipzig 1900, 169-172, Cet auteur — qu'il faut d'ailleurs lire avec précaution — a parfaitement saisi l'idée de Duns Scot : *In den Zusammenhang dieser Erörterung ist nun Duns zu dem wichtigen Resultat gelangt : die Gesamtheit der Beziehungen Gottes zur Welt unter der Gesichtspunkt der Liebe zu stellen.* Avec lui, il est permis de regretter que Duns Scot n'ait pu exposer dans une *Somme* ses vues profondes. A ce sujet, lire les belles et fortes pages du R. P. Raymond o. m. c., *Le Motif de l'Incarnation, Duns Scot et l'école scotiste*, dans les *Etudes Franciscaines*, XXVII 1912, 193-197. Cet auteur remarque justement l. c. « Fils du Séraphique François d'Assise, Duns Scot semble avoir compris mieux que d'autres, l'importance du rôle que joue l'amour dans le plan de la création. Dieu est amour. Tel est le point de départ de la prédestination. *Il a dans la pensée de Duns Scot une importance capitale et on ne saurait trop y insister.* »

(2) Dans les pages qui vont suivre, il sera fait état de la théologie de Duns Scot ; il était impossible d'en faire abstraction dans la reconstitution du système séraphique du Docteur Franciscain. Cet appel est d'ailleurs légitimé par le fait que M. Landry n'a pas observé la distinction entre les deux grandes branches du savoir et a vilipendé la théologie franciscaine de la grâce, de l'Eucharistie et des fins dernières.

(3) *R. P.* II, d. XXVII, q. I, n. 3, XXIII 135 : *Deus est formaliter charitas ; Ox.* ibid. n. 3, XIII 248a : *Charitas est perfectio simpliciter, alias enim non formaliter competeret Deo qui secundum Joan. est charitas ; R. P.* III, d. XXXII, q. I, n. 12, XXIII 508.

(4) *Ox.* I, d. XVII, q. III, n. 31, X 93 : *Absolute argumenta Augustini praesupponunt unum verum, quod Deus sit formaliter dilectio et formaliter charitas et non tantum effective, etc.*

connait ; dans cet acte consiste sa béatitude infinie (1). De plus, la Vie divine s'achève dans une procession d'amour, dans la spiration de l'Esprit-Saint qui est l'Amour Personnel (2).

Amour infini, Dieu agit par amour. Manifestement inspiré par la psychologie de Richard de S. Victor, *perfecte diligens vult dilectum diligi sicut patet per Ricardum* (3), Duns Scot trouve la raison de l'agir divin dans la nature même de l'amour souverainement pur, libéral et désintéressé par lequel Dieu s'aime lui-même ; par suite, il pose, comme fondement de sa synthèse, le principe suivant : *Qui amat se, primo, ordinate et per consequens non inordinate zelando vel invidendo, secundo vult habere alios diligentes* (4). Cet axiome, le Docteur Franciscain le répète maintes fois et cela dans la langue des mystiques du XIII^e^ s. : *Diligens amore naturali aliquid propter se, sicut Deus, vult se sive illud diligi potentibus diligere ; et sic cum Deus velit se propter se vult quod omnia rationalia eum diligant et acceptat alios a se in quantum diligentes sunt illud objectum, scilicet Deum* (5). Voilà la raison première en vertu de laquelle la volonté divine, la procession immanente d'amour achevée, décrète et dispose tout l'ordre actuel connu et aimé *ab aeterno* (6).

Ce principe premier *vult alios diligentes,* Duns Scot en poursuit l'application sans faiblesse et sans illogisme. Et d'abord, au sujet de la prédestination de Jésus-Christ. Le *Cur Deus-Homo*

(1) *Ox.* II, d. I, q. I, n. 13, XI 26.

(2) *Ox.* I, d. X, q, I, n. 2, IX 788 : *In Deo est formaliter voluntas ex natura rei et hoc sub ratione principii productivi liberi respectu amoris et patet quod est ibi sine imperfectione ; igitur erit in Deo principium producendi amorem et hoc secundum proportionem perfectionis suae in comparatione ad objectum praesentatum ; ita quod sicut voluntas creata est principium producendi amoren creatum tantum, quanto amore ipsa potest amare objectum qui dicitur amor adaequatus, ita illa voluntas est principium producendi tantum amorem quanto ipsa nata est amare objectum infinitum ; nata est autem amare objectum infinitum infinito amore. Nihil est autem infinitum nisi sit ipsa essentia divina ; ergo ille amor est essentia divina. Ille autem amor productus non est natus esse formaliter inhaerens quia nihil est tale in divinis ; igitur est per se subsistens et non idem subsistens cum producente, quia nihil producit se, igitur est personaliter distinctum : hanc personam dico Spiritum Sanctum.* cfr. ibid. n. 5, IX 805 ; n. II, IX 807 ; *R. P.* I, d. X, q. I, n. 4, XXII 176 ; surtout, ibid. q. II. n. 4, XXII 181.

(3) *Ox.* III, d. XXVIII, q. I, n. 2, XV 378^a^, cfr. *R. P.* III, d. XXXVIII, q. I, n. 2, XXIII 488 : *Perfecte amans dilectum vult eum diligi.*

(4) *Ox.* III, d. XXXII, q. I, n. 6, XV 433.

(5) D'après le codex Borgh. Lat. 325, fol. 45^v^. Cfr. *R. P.* I, d.XVII, q. II, n. 7, XXII 211.

(6) *R. P.* III, d. XXXII, q. I, n. 3, XXIII 505 ; *Ox.* ibid. n. 2, XV 426 B. Cfr. François D'Arezzo, *Summa,* In dist. XXXII art. I : *utrum Deus diligat omnia,* l. c. 353-355 ; art. II : *utrum Deus diligat omnia ex charitate,* l. c. 353-353.

qui avait tourmenté si noblement le génie de S. Anselme, le Docteur Franciscain le trouve dans l'amour immense du Sacré-Cœur (1). S. Bonaventure avait souscrit à la solution qui conçoit l'Incarnation du Verbe comme conséquente à la prévision de la chute originelle et subordonnée à la Rédemption. Ce sentiment s'explique facilement chez le grand mystique que S. François de Sales nous représente comme le Docteur de la Passion (2). Mais au génie du B. Duns Scot, il semble que cette solution, où l'intention première de la Trinité n'est atteinte qu'occasionnellement (3), ne satisfait pas pleinement à la primauté de la fin dans tout vouloir ordonné : *Omnis ordinate volens primo vult finem, deinde immediatius quae sunt fini immediatiora* (4) ; *Deus diligit se propter se et ideo magis diligit immediatum sibi in illo ordine* (5). Or, comme cette fin en Dieu est la glorification de l'essence divine par l'amour et que dans la réalisation de ce dessein, les hommages du Verbe Incarné l'emportent sur toutes les autres adorations, il résulte que le premier terme des vouloirs divins ad extra est le Cœur du Christ (6) et que l'immensité de ses amours, indépendamment de tout le reste, est la raison première de sa prédestination. *Dico igitur sic : primo Deus diligit se ; secundo diligit se aliis*

(1) P. Déodat de Basly, *O. F. M., Le Sacré-Cœur. Conférences selon la doctrine du Vén. Duns Scot.* Paris 1900. — De grands mystiques ont soutenu la thèse de Duns Scot, tels S. François de Sales, S. Bernardin de Sienne, le Ven. Ange del Paz, Mgr Gay.

(2) III *Sent.* d. I, art. II, q. II, Quaracchi 1887, III 21-28 ; S. François de Sales, *Sermon pour l'Invention de la Ste Croix*, dans ses *Œuvres complètes*, Paris 1647, vol. II 105 : « Et vous, o mon très sainct et séraphique Docteur Bonaventure, qui me semblez n'avoir eu autre papier que la croix, autre plume que la lance, autre encre que le sang de mon Sauveur, quand vous avez escrit vos divins opuscules, ô quel trait est le vostre quand vous vous escriez : ô qu'il fait bon avec le crucifix, j'y veux faire trois tabernacles, l'un en ses mains, l'autre en ses pieds et le troisième en la playe de son côté etc. ».

(3) Ainsi que l'a remarqué le R. P. Raymond, *Le motif de l'Incarnation* l.c., Duns Scot ne veut pas entendre parler d'une prédestination *occasionnelle* de Notre-Seigneur. Bien plus, son grand principe général est le suivant : *Non video praedestinationem alicujus esse occasionatam.* Cfr. *R.P.* III, d. XIX, q. I, n. 13, XXIII 407, etc. Or ceci est de l'augustinisme authentique. Le célèbre Matthias Hauzeur, — et d'autres aussi — dans son grand ouvrage, *Anatomiae de S. Augustini*, In lib. De Praed. Sanctorum, diff. 3, Namur 1653, 366-369, établit, en effet, longuement que la doctrine de S. Augustin est la suivante : *Ex mente B. Augustini nullius praedestinationem ad gloriam praesupponere peccatum alicujus.* Par suite, les principes généraux de la théologie de Duns Scot sur la Prédestination de Notre-Seigneur, *ante praevisionem peccati*, s'appuient au cœur même de la pensée Augustinienne.

(4) *R. P.* III, d. VII, q. IV n. 4, XXIII 303.

(5) *R. P.* II, d. XXIX, q. I, n. 8, XXIII 145.

(6) Cfr. François D'Arezzo, l. c. dist. VII, q. 3, art. I-IX, Venise 1613, I 220-240.

et iste est amor castus ; tertio vult se diligi ab alio qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicujus extrinseci ; et quarto praevidit unionem illius naturae quae debet eum summe diligere etsi nullus cecidisset (1). Ainsi le *Summum opus Dei* (2), le Christ, est posé comme l'alpha de tout l'ordre contingent en raison de l'amour immense de son Cœur, *quia potest Deum summe diligere.*

Dans cette même intention *vult alios diligentes* et conséquemment à la prédestination du Christ, la volonté divine se porte vers les élus et décrète, dans le Christ lui-même, tout l'ordre actuel : l'ordre de la grâce et celui de la nature. Sous la plume de Duns Scot, en effet, tous les termes du vouloir divin s'ordonnent dans une harmonieuse série selon leur relation plus ou moins immédiate avec la fin d'amour voulue par la Trinité. « Puisque Dieu, écrit le Docteur Marial (3), veut toujours selon les plus hautes exigences de la raison et cela non en vertu de plusieurs actes mais en raison d'un acte unique par lequel il tend diversement mais avec ordre vers les objets de son vouloir, il s'en suit qu'il veut d'abord la fin et en cela son activité est parfaite et sa volonté bienheureuse ; en second lieu, il veut toutes les choses qui sont ordonnées immédiatement vers Lui et prédestine ainsi les élus, et cela, par un mouvement de retour sur Lui-même, en voulant que d'autres aiment avec Lui l'objet [de ses complaissances, qui est l'Essence divine] : *Secundo vult illa quae immediate ordinantur in Ipsum, praedestinando scilicet electos qui immediate attingunt Ipsum, et hoc quasi reflectendo,* VOLENDO ALIOS DILIGERE IDEM OBJECTUM SECUM. En effet, ainsi qu'il a été démontré au traité de la charité, celui qui s'aime, en premier lieu, mais selon l'ordre et non point en raison d'un attachement désordonné, veut aussi que d'autres l'aiment lui-même, c'est-à-dire, souhaite que d'autres portent en eux-mêmes son amour : VULT HABERE ALIOS DILIGENTES, ET HOC EST VELLE ALIOS HABERE AMOREM SUUM IN SE ; or cela n'est pas autre que la prédestination si Dieu le veut efficacement. En troisième lieu, Dieu veut tout ce qui est nécessaire à cette fin à savoir les biens de la grâce, puis il décrète les choses les plus distantes de Lui, afin qu'elles

(1) *R. P.* III, d. VII, q. IV, n. 5, XXIII 303.

(2) Ibid.

(3) *Ox.* III, d. XXXII, q. I, n. 6, XV 433. Cfr. FRANÇOIS D'AREZZO, *Summa*, In dist. XXXII, art. 4 : *Utrum Deus aequaliter diligat omnia*, 1. c. 360-362.

servent aux élus ; de la sorte se vérifie la parole du Philosophe : « l'homme est en quelque façon la fin du monde sensible etc. ».

Ces pensées élevées sont familières au B. Duns Scot : *Non video praedestinationem alicujus esse occasionatam*, SED DEUS DILIGENDO SE PRAEDESTINAVIT ALIOS AD SE (1). Elles se rencontrent surtout dans la distinction 32e, du 3e Livre des *Reportata* qui résume, en formules très nettes, la synthèse séraphique de Duns Scot. Le Docteur Marial y établit d'abord que Dieu aime de toute éternité tout ce qui peut être objet d'amour (2) et que cet acte d'amour est unique et commun aux Trois Personnes de la Trinité (3). De ces données, ajoute-t-il, « il résulte que l'inégalité de l'amour divin ne se prend pas du côté de cette dilection considérée en elle-même ou par rapport à son principe, mais seulement du côté des choses voulues vers lesquelles se porte la volonté divine, et cela non pas seulement parce qu'elles sont décrétées (à l'exclusion des autres) ou que leur degré de bonté varie selon le vouloir divin, mais aussi parce qu'elles sont voulues dans un certain ordre. En effet, Dieu s'aime d'abord lui-même en tant qu'il est la fin de toute chose ; il veut ensuite que d'autres êtres l'aiment ; à ce moment des vouloirs divins se place la prédestination : *Vult enim Deus* EX CHARITATE *primo, bene esse sibi tanquam fini omnium ; secundo vult alium velle sibi bonum esse : in isto instanti potest poni praedestinatio*. Par suite, en vertu d'un même mouvement d'amour, Dieu peut vouloir me donner tout ce qui est nécessaire pour l'aimer et conséquemment le réaliser en moi : *Ex eodem habitu potest velle mihi omnia necessaria* AD DILIGENDUM SE *et ex consequenti illa efficere in me* (4). Ainsi, tout est voulu pour l'amour et dans l'ordre et la mesure où chaque être peut concourir à la réalisation de ce dessein premier de la Trinité : *Vult alios diligentes*.

Cette fin suprême est encore le motif de la Révélation. En effet, si dans toutes ses œuvres *ad extra*, Dieu a poursuivi sa glorification par la charité allumée au cœur du Christ et dans

(1) *R. P.* III, d. XIX, q. I, n. 13, XXIII 407. Cfr. *Ox.* ibid. n. 6, XIV 714 A ; *R. P.* IV, d. XLIX, q. VII, n. 10, XXIV 657.

(2) L. c. n. 2, 3, XXIII 505.

(3) L. c. n. 4, XXIII 505 : *Dicendum est primo quod Deus diligit omnia, secundo quod illa dilectio est amor et non est proprium alicui personae sed communiter toti Trinitati ; tertio quod illa dilectio est una respectu omnium diligibilium.*

(4) L. c. n. 10, XXIII 508. Cfr. FRANÇOIS D'AREZZO, *Summa*, In dist. XXXII, art. 3, l. c. 357-360 : *Utrum actus diligendi quo Deus diligit se et omnia alia, sit proprius alicui personae.*

l'âme des élus, il est clair que cette intention doit être au nombre de celles qui ont déterminé les communications de Dieu et du Verbe Incarné à l'humanité. En fait, c'est principalement ou plutôt *finalement* pour que les élans de l'amour créé ne s'égarent point mais qu'ils tendent vers Lui avec une rectitude parfaite que Dieu a prononcé toutes les syllabes du donné révélé (1). Les vérités de la Foi n'ont pas été dites uniquement pour ouvrir à l'intelligence et à la pure spéculation d'infinies perspectives. Le B. Duns Scot le proclame sans hésiter, à la suite de S. Bonaventure et des autres Docteurs Franciscains, en des termes qui semblent divergents mais qui recouvrent une même conception générale (2). Selon lui, Dieu s'est proposé surtout dans la Révélation de diriger l'activité de la volonté vers sa fin ultime et de l'ordonner dans son acte le plus noble *(praxis)*, qui n'est pas autre que la dilection de la fin, l'amour : *Ostensum est dilectionem esse veram praxim* (3). Que l'on examine le contenu révélé, ajoute Duns Scot ; comme tout est susceptible de susciter et de diriger l'amour ! *Licet Trinitas personarum non ostendat finem appetibiliorem quam si esset non Trinus, quia est finis in quantum unus Deus, non in quantum Trinus, tamen voluntatem ignorantem Trinitatem contingit errare in amando vel desiderando finem, desiderando frui una persona sola. Similiter, ignorantem Deum fecisse mundum contingit errare, non rependendo amorem qualem gratitudo requireret propter tantam communicationem bonitatis suae ad utilitatem nostram factam. Ita ignorando articulos pertinentes ad nostram reparationem contingit ignorantem errare, etiam non rependendo amorem debitum pro tanto beneficio et ita de aliis theologicis* (4). Si l'on objectait que certaines vérités éminemment théologiques comme celles-ci : Dieu est Trinité, le Père engendre le Fils, sont purement d'ordre spéculatif, le B. Duns Scot, et après lui Jean de Reading, répond immédiatement que

(1) Brancatus de Laurea, *Opuscula de Oratione christiana*, Rome 1685, Opusc. III, cap. IV, 125 : *Scotus dicit et bene totam theologiam nostram esse practicam quia tota quanta est ordinatur ad praxim, scilicet ad colendum et amandum Deum in se et in suis operibus*. Cfr. Duns Scot, *Ox* : Prol. q. IV, VIII 195. Sur cette question. cfr. la dissertation claire et nerveuse de Hérincx, *Sum. Theol. et moral.*[3] Prol. q. 5, vol. I, Anvers 1704, 14-15.

(2) *Ox.* l. c. n. 12, VIII 286. Cfr. Lychet, *Comment. in Ox.*, l. c. n. 105, ap. Duns Scot, *Opera*, VIII 258; Duns Scot, l. c. n. 26, VIII 254 : *quarta via dicit theologiam esse affectivam. Quod bene intelligi potest, si affectiva ponatur esse quaedam practica.*

(3) *Ox.* l. c. Duns Scot établit ce point de sa doctrine contre Guillaume de Ware, *Ox.* Prol. q. IV, n. 19, VIII 244.

(4) *Ox.* l. c. n. 26, VIII 257.

ces connaissances surnaturelles contribuent à donner une ultime rectitude à tout acte de charité envers Dieu, de sorte que si ce mouvement d'amour se portait vers une seule Personne à l'exclusion des autres, ou envers le Fils contrairement à l'ordre des Personnes divines, il n'aurait par sa suprême rectitude. Sans doute, écrit Duns Scot, le motif formel de la charité est l'essence divine elle-même ; mais l'objet total où se termine l'acte d'amour n'est pas autre que la Trinité des personnes. C'est justement en vue de ces précisions objectives et de ces délicatesses dans la dilection qui monte du cœur de l'homme que Dieu s'est révélé dans le mystère insondable de sa Vie : *Praeter igitur notitiam rectitudinis quam includit Essentiale [in Deo] in actu amandi Deum, Personalia includunt propriam notitiam ulteriorem rectitudinis requisitae* (1).

En dernier lieu, c'est encore dans la même intention que la Trinité accepte et couronne l'activité surnaturelle de l'homme ordonné vers lui. L'acceptation divine, en effet, n'est pas chez Duns Scot un acte arbitraire de la volonté de Dieu (2) ; elle est essentiellement un acte d'amour souverainement ordonné. Le Docteur Marial est toujours logique. Parce que Dieu s'aime *propter se, amore liberalitatis,* il ne peut pas ne point se complaire en tout ce que lui rend l'hommage de l'amour et c'est là la raison de l'acceptation divine et du mérite. Duns Scot le déclare en des termes que l'on croirait tombés de la plume de S. Anselme et qu'il est peut-être bon de rappeler à ceux qui lui reprochent d'avoir perdu « le sens de l'amour » sans avoir rien compris à l'esprit qui vivifie toute sa synthèse :

Quod autem caritas possit esse secunda ratio objectiva in vita aeterna, ostendo per rationem sic. Sicut habitus intellectualis includit objectum in se sub ratione intelligibilis, ita habitus appetitivus intellectualis sive voluntatis includit in se objectum sub ratione diligibilis ; et sicut primus habitus scilicet intellectus,

(1) *Ox.* I. c. n. 32, VIII 260. Après avoir cité ce texte, Jean de Reading l. c. fol. 80r ,conclut ainsi sa question sur la nature de la *praxis* d'après Duns Scot : *Dico ergo quoad istum articulum quod dilectio Dei est praxis et quod praxis est alicujus actus ab actu intellectus nec aliquis actus intellectus, tum quia aliter ipsa speculatio posset esse praxis, tum quia aliter actus syllogizandi posset esse practicus et logica practica, quod est prius improbatum ; sed dico quod praxis est actus voluntatis et etiam dilectio Dei, et non tantum actus exterior, sicut probatum est in descriptione praxis, et etiam probat Doctor in diversis locis et etiam prius probatum est.*

(2) P. Minges, o. f. m., *Compendium Theol. dogm.*[2] Ratisbonne 1921, II, n. 587, p. 318 ss. ; *Der Wert der guten Werke nach Duns Scotus*, dans la *Theologische Quartalschrift*, Tubingue 1907, LXXXIX 76-93.

inclinat ad videndum objectum, ita habitus voluntatis inclinat et facit potentiam quasi connaturalem illi objecto; et sicut intellectus inclinatur per habitum in objectum vel ad objectum videndum, ita voluntas per suum habitum ad aliquid appetendum. Sed diligens amore naturali aliquid propter se, sicut Deus, vult se sive illud diligi potentibus diligere; et sic, cum Deus velit se propter se, vult quod omnia rationalia eum diligant et acceptat illos a se in quantum diligentes sunt illud objectum, silicet Deum....

Exemplum ad hoc est supra, in quaestione de frui, ubi dictum fuit qualiter Deus est sphera intelligibilis cujus centrum ubique et circumferentia nusquam. Si centrum amaret se propter se, amaret quodlibet tendens in centrum, ergo et gravitas quae est principium tendendi in centrum esset ratio formalis quare centrum diligeret omne grave et de levibus non curaret. Sic in proposito; loco centri est Deus, loco ponderis caritas, quae inclinat in Deum, sed pondus allevians secundum Augustinus, XI Confess : pondus meum amor meus etc. (1).

Ainsi, il demeure établi que dans toutes les œuvres de Dieu qui ont un terme *ad extra*, l'amour est la première intention du vouloir divin. Le *vult Deus alios diligentes* est l'explication de tout l'ordre actuel de la gloire, de la grâce et de la nature, depuis même la Prédestination du Verbe Incarné. Toutes les relations de Dieu au monde sont des rapports d'amour (2).

Ces vues ne sont qu'un aspect fragmentaire de la synthèse séraphique du B. Duns Scot. De même, en effet, que le Docteur Marial situe l'amour au commencement des voies de Dieu, de même par une conséquence logique, *il l'inscrit au premier plan dans le mouvement de retour de tous les êtres vers leur premier Principe, et cela dans le double élément objectif et subjectif* qui le conditionne surnaturellement : la Rédemption et la Justification — Je n'insiste pas, pour le moment, sur d'autres considérations, à savoir que si Dieu a tout fait dans un but d'amour, *vult alios diligentes*, il est souverainement logique que la volonté ait la primauté dans la vie psychologique de l'homme — par où l'on voit que le volontarisme du B. Duns Scot est dans l'harmonie générale de son système — ;

(1) Cod. Borgh. l. c. fol. 45r. Cfr. *R. P.* II, d. XVII, q. II, n. 7-9, XXII 211. A lire toute la question ; cfr. Klein l. c. 135-143. Duns Scot, *Quod.* XVII, n. 5, XXVI 206b : *Deus qui se solum et propter seipsum diligit, potest aliquam formam deiformem dare creaturae quam habens specialiter diligatur, et opus ejus ad quod ipsa inclinat, pro quanto sit secundum ipsius inclinationem, specialiter acceptetur.*

(2) Cfr. *Ox.* III, d. XVII, q. I, n. 8, XV 360 ; *R. P.* ibid. n. 9, XXIII 483.

logique encore que Dieu ait donné à l'âme toutes les capacités de l'aimer, — d'où la thèse du Docteur Marial, exaltant plus que d'autres philosophies, notre puissance naturelle d'aimer : *Ex puris naturalibus potest quaecumque voluntas, saltem in statu naturae institutae, diligere Deum super omnia* (1).

Si la mort du Christ opère, en effet, la réconciliation de l'homme tombé, c'est avant tout parce qu'elle est l'oblation amoureuse du Verbe Incarné. Sans doute, le B. Duns Scot ne néglige pas l'aspect pénal et expiatoire du sacrifice de la Croix ; il a même étudié, dans une très fine analyse, l'immensité des douleurs de l'Homme-Dieu (2). Mais dans l'oblation du Christ, il préfère voir surtout, à la suite de S. Anselme (3), un acte de soumission et d'amour incommensurable. Non seulement il en affirme le principe, mais comme M. Rivière l'a justement remarqué, Duns Scot est de ceux « qui se sont avancés déjà bien loin dans la voie de l'application concrète » (4). Pour s'en convaincre, il suffit de lire les lignes suivantes : « L'homme étant devenu l'ennemi de Dieu par le péché, Dieu a décidé de ne pas lui remettre cette faute ni de lui conférer le moyen d'obtenir le pardon ou d'atteindre à la béatitude, si ce n'est au prix d'une offrande qui lui fût plus agréable que cette offense n'avait pu lui déplaire. Or, on ne peut rien concevoir qui soit plus agréable à la Trinité que ne lui est odieuse la faute du genre humain, si ce n'est l'hommage d'une personne plus chérie que ne l'est ou ne serait toute la collectivité humaine, dans le cas où elle n'aurait pas commis cette offense. Une telle personne, l'humanité ne pouvait pas la trouver dans son sein, parce qu'elle était tout entière vouée à la perdition. La Trinité donc a décrété d'offrir au genre humain cette personne aimée et de l'incliner à offrir ses hommages pour tous ses frères. Cette personne n'est autre que le Christ à qui Dieu a donné la grâce sans mesure et cet hommage est celui où apparaît la plus grande charité, c'est-à-dire de se dévouer jusqu'à la mort

(1) *Ox.* III, d. XXVII, q. I, n. 13-15, XV 367-368 ; *R. P.* ibid. n. 11-14, XXIII 483-484.

(2) *R. P.* III, d. XV, q. I, XXII 361-366 ; *Ox.* ibid. XIV 563-623. Cfr. Tataret, *Reportata in Opus D. Scoti*, Venise 1583, In III Sent., vol. III 112-126 ; Frassen, *Scotus Academicus*, ed. nov. Rome 1901, VII 519-564 ; François D'Arezzo, l. c. In dist XIV, vol. I 394-424 ; Dupasquier, *Summa theol. scotist.* Padoue 1706, vol. VI 265-275 ; Boyvin, *Theol. Scoti*, ed. 7, Venise 1698, vol. II 177 ; Henno, *Theol. dogm. et scolast.*, Tournai 1718. De Verbi Incarn., 179-184, etc.

(3) Rivière, *Le dogme de la Rédemption*, Paris 1914, 294.

(4) L. c. 293. L'éminent auteur cite *Ox.* III, d. XX, q. I, n. 10, XIV 737.

pour la justice. Par suite, la Trinité n'accorde à l'homme voyageur aucun aide dans l'ordre du salut, si ce n'est en vertu de cette oblation du Christ sur la croix. *Tale obsequium est illud in quo maxima apparet charitas quod est offerre se usque ad mortem pro justitia ; ergo Trinitas nullum adjutorium pertinens ad salutem contulit homini creatori nisi in* VIRTUTE HUJUS OBLATIONIS CHRISTI IN CRUCE FACTAE ET A PERSONA DILECTISSIMA ET EX MAXIMA CHARITATE (1).

Cette doctrine, écho de la grande mystique de François d'Assise et de S. Bonaventure, Duns Scot l'enseigne constamment et les textes étincelants de beauté sont fréquents sous sa plume (2). Qu'on en juge par les lignes suivantes; elles traduisent, comme l'écrit M. Rivière « une belle doctrine du Docteur Subtil » (3) :

Ab instanti enim conceptionis Christus habuit meritum Passionis, et IN ILLO INTERIORI ACTU CONSISTIT PRINCIPALIOR RATIO MERITI. *Et ideo quidquid instituit tempore vitae suae potuit etiam habere tunc efficaciam a Passione volita perfecte ab ipso Christo.* IN QUA VOLITIONE ERAT PRINCIPALIS OBLATIO GRATA FACTA DEO (4).

On ne pouvait marquer avec plus de délicatesse que si le retour de l'homme à Dieu est possible et la Rédemption consommée, c'est d'abord en raison de l'oblation intérieure du Cœur du Christ. L'amour est toujours au premier plan !

Ainsi racheté par cette offrande amoureuse du Verbe Incarné, l'homme sera *justifié*, non pas par une imputation extrinsèque des mérites du Rédempteur mais par le don de l'amour surnaturel, la grâce. Chez Duns Scot, en effet, toute la vie intérieure jusqu'au plein épanouissement de la vie mystique, est principalement le développement progressif de la charité infuse.

Sans doute, la foi et l'espérance infuses, ainsi que la grâce actuelle, commencent le mouvement de retour de l'âme

(1) *Ox.* IV, d. II, q. I, n. 7, XVI 246. Cfr. *R. P.* III, d. XIX, q. I, n. 15, XXIII 408. Dieu accepte l'oblation du Christ *propter infinitam dilectionem etc.*

(2) *Ox.* III, d. XX q. I, n. 11-12, XIV 738 b-739 a ; *R. P.* IV, d. II, q. I, n. 7, XXIII 570.

(3) L. c. 272.

(4) *Ox.* IV, d. II, q. I, n. 10, XVI 248. Cfr. TATARET, in h. l. IV 41 : *Passio Christi fuit exhibita dupliciter. Uno modo quoad actum interiorem et dico quod fuit ab instanti suae conceptionis. Nam in instanti suae conceptionis, Christus habuit velle mori pro populo. Isto modo, sacramenta habuerunt efficaciam a passione ; immo talis actus interior quem habebat Christus in principio suae conceptionis, fuit perfectior quam mors exterior.*

vers Dieu (1), mais c'est l'amour qui l'achève. En d'autres termes, *la grâce, qui est le principe formel de la justification, s'identifie réellement avec l'habitude surnaturelle de charité.* Voilà, écrit le R. P. Raymond, O. M. C., « le trait le plus caractéristique de la doctrine de Duns Scot sur la grâce habituelle » (2). Il est éminemment dans le sens profond de la mystique franciscaine.

Cette doctrine, le Docteur Marial l'expose et la défend avec toute la précision désirable. *Dico quod* GRATIA EST VIRTUS ET EST IDEM RE QUOD IPSA CHARITAS, *ut patet per multas praeeminentias quas Sancti attribuunt aliquando charitati, aliquando gratiae* (3). Diverses raisons établissent ce sentiment. La principale est la suivante : la grâce et la charité ont des prérogatives absolument identiques, au sentiment des saints Docteurs, ce qui indique suffisamment leur identité (4). Néanmoins, grâce et charité disent deux intentions différentes, deux aspects particuliers, *alia et alia ratio est in isto absoluto* (5). Cette diversité conceptuelle (6), qui se modèle sur la richesse objective de l'habitude surnaturelle, laisse cependant toujours intacte l'identité foncière et entitative de la grâce et de la charité, *est tamen idem in re.* Toujours la primauté demeure à l'amour !

Cette doctrine hautement séraphique dans son inspiration, M. Landry l'a attaquée avec une violence étonnante chez un

(1) *Ox.* III, d. XXXIV, q. I, n. 14, XV 514 ; ibid. n. 6-8, XV 480-482 ; *R. P.* III, d. XXIII, q. I, n. 17, XXIII 440 etc. Cfr. à ce sujet, les beaux développements de GASPAR SCHATZGEYER O.F.M, *Scrutinium divinae Scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum* (1522) ed. P. Ulrich Schmidt, O. F. M. dans le *Corpus Catholicorum.*

(2) Art. *Duns Scot*, dans le *Dict. de Théol. cath.* de VACANT-MANGENOT, Paris 1911, IV, 1901 ; sur la théologie de la grâce de Duns Scot, cfr. MINGES O. F. M., *Die Gnadenlehre des Duns Scotus*, Munster 1906.

(3) *R. P.* II, d. XXVII, q. I, n. 3, XXIII 135 ; *Ox.* IV, d. VI, q. XI, n. 4, XVI 651 : *Character est dispositio ad illam perfectionem quae principaliter conformat totam animam Deo et haec est gratia quae est eadem cum charitate et in voluntate, ut dictum est ; R. P.* IV, d. VI, q. X, n. 5, XXIII 656 : *gratia non est aliud quam charitas, etc. ; Ox,* II, d. XXVII, q. I, n. 3, XIII 248-249.

(4) *Ox.* l. c. n. 3, XIII 248 : *Ideo alia est opinio quae dicit quod gratia formaliter est virtus quae est charitas ; et quaecumque excellentiae attribuuntur gratiae, et charitati et e converso : utraque enim formaliter aequaliter dividit inter filios regni et perditionis, XV de Civitate Dei, c. 18 ; utraque est etiam forma virtutis et neutra potest esse informis, utraque etiam conjugit ultimo fini perfecta conjunctione, qualis potest esse in via ; et si poneretur distincta, altera superflueret, quia reliqua sufficeret.* Cfr. *R. P.* l. c.

(5) *Ox.* l. c. n. 4, XIII 249 ; *R. P.* l. c. A lire pour connaître les développements de la pensée de Duns Scot.

(6) *Ox.* l. c. *ut diversimode concepta.*

écrivain qui se permet de reprocher à d'autres d'avoir perdu « le sens de l'amour ». Après un exposé superficiel, parfois erroné, de la théologie de la grâce chez S. Thomas d'Aquin, il écrit : « Duns Scot brise la belle architecture thomiste et dans l'ordre surnaturel, comme dans l'ordre naturel, il ruine la notion de toute loi intrinsèque aux choses. La grâce sanctifiante n'est plus le support quasi-substantiel (!) des vertus, elle se confond avec la charité, et nous avons vu (!) la notion légaliste que Scot a de l'amour. Aussi la grâce va-t-elle se vider de toute réalité » etc. (348). Cette critique *fonde en premier lieu* la conclusion suivante : « La théologie scotiste de la grâce est bien voisine de la théologie luthérienne. Duns Scot prépare Ocham et, Denifle l'a établi, avec force, Ocham prépare Luther » (351).

Si en écrivant ces lignes, M. Landry a cru être sous le coup du génie, il s'est bercé d'une triste illusion. Aussi qu'il me permette de lui dire, à mon grand regret, que si jamais il a manifesté, mieux que toutes mes recherches ne peuvent le montrer, son ignorance invincible des questions théologiques, c'est bien lorsqu'il a écrit ces mots et vu dans la doctrine de l'identité de la grâce et de la charité l'annonce de la théologie luthérienne. La preuve n'est pas difficile à faire ; et l'on me permettra de l'exposer, non pas précisément dans le but de répondre à M. Landry — car cela n'en vaut guère la peine, et Bannez, O. P., a indiqué depuis longtemps la véritable méthode de traiter les écrivains de sa manière, *merito irrideantur* — (1) mais parce que la thèse du B. Duns Scot est bien dans le sens de la mystique franciscaine, et qu'elle est un point important de la synthèse séraphique du Docteur Marial.

Cette doctrine se recommande à l'attention du théologien pour plusieurs motifs.

Elle est d'abord traditionnelle. Aux yeux de certains écrivains, comme M. Landry, Duns Scot commencerait toujours un mouvement nouveau d'idées — mouvement de critique et de ruine. Rien de plus inexact, ici, comme dans la plupart des autres questions : ce que l'on a appelé le scotisme — surtout sa partie critique, — est, dans son ensemble, totalement antérieur à Duns Scot. Ainsi, Alexandre de Halès favorise déjà la théorie

(1) *Merito reprehendendi sunt aliqui theologi qui opinionibus propriis vel etiam aliorum adhaerentes, statim contraria dogmata, praecipiti quadam sententia, absque sufficientibus rationibus damnant, atque omnia quae eorum judicio non consonant, gravioribus censuris innitunt, idque tanta facilitate ut merito irrideantur*, cfr. *In S. Thomam*, I, q. I, art. 8 ; de auctoritate theolog. scolast., Douai 1614, I 59-62.

de l'identité de la grâce et de la charité (1). Richard de Médiavilla, tout en regardant comme probable la doctrine de S. Thomas d'Aquin, est plus favorable au sentiment de Duns Scot, *magis assentio* (2). L'école Franciscaine de Florence avec Pierre de Trabibus (3) et son disciple anonyme (4), soutient

(1) *Sum. Theol.* III, q. LXI, m. 2, art. IV, Cologne 1622, III 463-465. cfr. Hicquey, *Comment. in IV Sent. Scoti*, apud. Duns Scot, *Opera omnia*, XVIII 457.

(2) II *Sent.* d. XXVI, a. I, q. I, Venise 1509, fol. 110 v-111 r.

(3) *Comment. in Sent.*, Florence, Bibl. Nat. Codex *Conv. sopp.* B. 5 1149, fol. 132 v-133 v : *Quaeritur utrum gratia in anima sit forma et qualitas diversa essentialiter a virtute gratuita?* L'auteur expose d'abord les raisons *pro* et *contra*. Au nombre de ces dernières, notons la suivante où P. de Trabibus cite le texte de saint Augustin dont se réclament surtout les tenants de l'opinion scotiste. *Contra. Augustinus, De natura et gratia : caritate Dei vere justus est quicumque justus, etc.* Trabibus expose et critique d'abord deux opinions : *Circa istam quaestionem sunt diversae positiones. Quidam enim dicunt quod virtutes comparantur ad gratiam sicut ad causam et originem suam Dicunt enim quod gratia gratum faciens est forma una respiciens animam et eam informans et perficiens secundum essentiam a qua fluunt virtutes et dona ad perficiendum potentias animae sicut ab essentia animae fluunt potentiae ipsae ; et ideo licet gratia sit una, virtutes tamen sunt distinctae, quia potentiae sunt diversae quas virtutes perficiunt ad diversos actus. — Alii quidam dicunt quod gratia et virtutes habent diversitatem essentialem ita quod gratia est forma differens essentialiter ab habitibus sed habent identitatem secundum ordinationem et comparationem.* Vient ensuite son propre sentiment. *Dicendum est quod virtus gratuita dicitur dupliciter : scilicet per se et essentialiter et per aliud et concomitanter. Per se et essentialiter dicitur virtus illa gratuita in qua non est distinguere inter habitum et esse gratuitum, sicut est virtus caritatis, cum ejus habitus nunquam est non gratuitus ; concomitanter vero dicuntur aliae virtutes gratuitae non essentialiter, eo quod in eis est distinguere inter habitum et esse gratuitum ita quod potest esse quod non sit gratuitus, cum contingat eas informes esse ; et ita secundo modo planum est quod virtutes habent cum gratia essentialem diversitatem. Si primo modo non, sed solum secundum rationem et comparationem, quia gratia gratum faciens dicitur in quantum reddit animam — et potentias ejus et actus — Deo gratam et acceptam et in quantum per ejus concomitantiam actus aliarum virtutum in fine debite ordinantur, sed caritas dicitur in quantum amans habet eam et in quantum informat specialem potentiam ad specialem actum et objectum...* A l'objection 4e qui signale les différences que l'on observe entre la grâce et la charité, Pierre de Trabibus répond : *Differentiae illae nec gratiae nec caritatis sunt substantiales. Non est autem inconveniens quod aliquid unum et idem secundum rem secundum unam comparationem habet dividi uno modo et secundum aliam alio modo.*

(4) *Comment. in Sent.*, Florence, Bibl. Nat. Codex *Conv. sopp.* D 6 359. In II Sent. d. 26, *tertio quaeritur utrum gratia gratum faciens et virtus gratuita sint diversae qualitates sive essentiae.* Après l'exposé des diverses opinions, l'auteur de ce commentaire soutient l'opinion suivante : *Alii vero dicunt et melius quod gratia potest per se et essentialiter considerari et tunc dicitur gratia in quantum reddit animam et potentias ejus et actum Deo gratam et acceptam, sed dicitur caritas in quantum amans habet eam informantem specialem potentiam ad specialem actum. Si autem consideretur non essentialiter sed consequenter et concomitanter, tunc ex ea dicuntur aliae virtutes gratuitae : unde ab alio habent quod sint gratuitae et ab alio quod sint virtutes, quia per suas essentias sunt virtutes circa propria objecta sed a gratia habent quod ordinentur ad finem ultimum.*

ex professo l'opinion à laquelle on a attaché le nom du Docteur Marial au cours des siècles. Bien plus, Duns Scot ne fait que suivre et, en définitive, sans apport vraiment original, le grand penseur belge que fut Henri de Gand (1). Denys le Chartreux l'a déjà remarqué avec raison (2). C'est donc une grave inexactitude d'accuser Duns Scot « de briser la belle architecture thomiste ». Bien avant lui, d'éminents théologiens n'avaient pas accepté la théorie de S. Thomas ; et si l'on tient compte de la grande autorité dont jouissait Henri de Gand, dans la seconde moitié du XIII^e^ siècle (3), l'on peut dire que le B. Duns Scot n'a fait que suivre le sentiment le plus autorisé de son temps (4)... et de nos jours.

De plus, la doctrine de Duns Scot fut, dans les époques les plus glorieuses de la théologie, un sentiment très largement suivi dans les diverses Ecoles. Et d'abord l'Ecole Franciscaine, qui ne le cède à aucune autre en autorité et en science, adopta l'opinion du Docteur Marial. Signalons pour le XIV^e^ et le XV^e^ siècle, François de Mayronnes (5), Pierre d'Aquila (6), Vorrilong (7), Jean de Cologne (8), Nicolas de Orbellis (9), Joseph Anglès (10), Pierre Tataret (11), et le B. Ange de Clavasio (12). Aux siècles suivants, l'opinion du Docteur Marial est encore plus brillamment soutenue par les grands théologiens franciscains qui jouèrent dans les Universités

(1) Je cite d'après Denys le Chartreux, *II Sent.* d. XXVI, q. I, *Opera omnia.* Tournai 1903, XXII 325.

(2) L. c. *Quod de hac quaestione scribit Scotus, in preallegato continetur Quodlibeto Henrici et sequitur opinionem Henrici, non ponendo inter gratiam et caritatem distinctionem realem.*

(3) De Wulf, *Hist. de la Phil. Méd.* 4, Louvain 1912, 445.

(4) Comme l'a remarqué M. de Wulf, l. c. 387 « l'autorité de Richard de Médiavilla fut grande dans l'ordre franciscain dont il fut le maitre le plus considéré pendant les années qui séparent Bonaventure et Duns Scot ». Il n'est pas douteux non plus que Guillaume de Ware, sans traiter le problème *ex professo*, ne soit de l'avis de Duns Scot, cfr. sa question : *utrum cum virtute morali acquisita oporteat ponere virtutem moralem infusam*, dans ses *Quaest. in IV Sent.*, ms. A IV 42, fol. 144 v, de la Bibl. Nat. de Florence.

(5) *In Sent. Conflatus*, II Sent. d. XXIX, q. I, fol. 161 r et v. éd. Maurice du Port, Venise 1518.

(6) *In libros Sent.* II, d. XXVI, éd. Paolini, Levanto 1907, II 357-360.

(7) *Com. in Sent.* in h. l. Venise 1496, fol. 136 v-137 v.

(8) *Quaestiones magistrales in Scoti volumina*, q. 197, Bâle 1510, fol. 142 v.

(9) *Super dicta elegantiora Scoti in Sent.* in h. l. Paris 1511 (sans ind. de folio).

(10) *Flores theol. quaestionum in II Libr. Sent.* II Sent., d. 26, q. I, a. I, concl. 2, Venise 1588, fol. 39-41.

(11) *Reportata in Opus Ox Scoti*, in h. l. Venise 1583, 211.

(12) *Summa Angelica*, au mot *gratia*, Venise 1492, fol. 198 v.

d'Europe et au Concile de Trente un rôle considérable : tels, André de Véga (1), Rada (2), Macedo (3), Hérincx (4), Durand (5), Mastrius (6), Frassen (7), Henno (8), Dupasquier (9), Boyvin (10), Montefortino (11), Hicquey (12), François d'Arrezo (13) et le cardinal Brancatus de Laurea etc. L'autorité de ces noms qui honorent la théologie suffit à exclure les dires de M. Landry.

D'autres Ecoles adoptèrent l'opinion franciscaine. Ainsi les théologiens augustiniens, Berti (14), Belleli (15), Marcelli (16). Cette école entière adhère au sentiment scotiste, parce que selon l'auteur de la *Theologia S. Augustini*, elle est l'idée même de S. Augustin : *Apertissima est Augustini doctrina* (17).

A la Sorbonne, l'opinion de Duns Scot est fortement défendue

(1) *De justificatione doctrina universa*, Cologne 1572, éd. du B. P. Canisius. Lib. VII, c. XXV : *gratiam et caritatem esse idem re et sola ratione distingui*, 168-169 ; c. XXVI ; *solvuntur argumenta contra identitatem caritatis et gratiae*, 170 ; c. XXVII : *Verba hujus capitis et canonis XI non adversantur sed potius favent opinionibus Doctoris subtilis*, 170-172.

(2) *Controversiarum theologicarum inter S. Thomam et Scotum pars* 2a. Contr. XIV, Venise 1601, 517.

(3) *Collationes doctrinae S. Thomae et Scoti*, Padoue 1673, II, 335.

(4) *Sum. Theol. schol. et moralis* 3, Anvers 1707, Pars II, tract. IV, de justificatione, disp. IV, q. IV, II 414-415.

(5) *Clypeus scoticae theol.*, Venise 1709, Tract. II, De gratia, disp. II, q. V, vol. V 234-246. L'ouvrage est dirigé contre Gonet.

(6) *Disput. theol., in II lib. Sent.* Venise 1669, Disp. VII, De justificatione, q. 6, n. 151-187, vol. II 585-594. Cet important ouvrage est dédié au pape Alexandre VII.

(7) *Scotus Academicus*, Rome 1901, De gratia, disp. II, q. II, vol. VIII, 177-185.

(8) *Theol. moral. et schol.*, Douai 1710, De gratia, tract. V, disp. I, q. VII. 581-585.

(9) *Summa theol. scotist.*, Padoue 1706, De gratia, tract. IX, disp. IV. q. II, vol. V 176-181.

(10) *Theol. Scoti* 7, Venise 1698, De gratia, c. X, q. II, vol. II 420.

(11) *Summa theol.*, Rome 1902, De gratia, q. 110, art. III, vol. IV 706-709.

(12) *Com. in IV Ox. D. Scoti*, apud Duns Scot, *Opera omnia*, Paris 1894, XVIII 457-463.

(13) *Sum. Theol. spec. et mor.* Venise 1615, Pars II, In dist. XXVI, q. I, art. XI, vol. II 290.

(14) *De theol. disciplinis*, Bassano 1789, Lib, XIX, dis. I, c. I, vol. II 253-255 : *opinio quam praeter Scotistas tuentur Estius, Juenin et ex nostratibus, Gerken, Vanroy, Belleli, aliique.*

(15) *Mens Augustini de statu creaturae rationalis ante peccatum*, lib. I, c. VI-X, Lucerne 1711, 24-26.

(16) *Instit. Theol.* 1 Lib. XXX, de justificatione, c. I, concl. 2, Foligno 1845, vol. V 319-320. Gazzaniga O, P., *Prael. theol.*, De Gratia, Pars II, dis. I, c. I, Venise 1819, IV 219, reconnaît que l'Ecole Augustinienne suit Duns Scot : *ex modernis autem augustinianae scholae theologi.*

(17) *Theologia S. Aug. et in Berti animadversiones*, De gratia, disp. VI, sect. I, Venise 1769, vol. III 190-191.

par Isambert, dans son grand *Commentaire* sur la Somme de S. Thomas d'Aquin. Il pose en thèse la proposition suivante : *Juxta* PROBABILIOREM *sententiam, gratia sanctificans et charitas theologica sunt unus idemque habitus indistinctus realiter* (1). Tournely est aussi du même avis (2). M. Landry n'aurait pas dû oublier les traditions théologiques de cette grande école française — dans une thèse présentée à la Sorbonne.

Plusieurs des plus éminents théologiens de la Compagnie de Jésus soutiennent aussi l'opinion franciscaine. Ainsi Salméron (3), Molina (4), Egide de Coninck (5), Martin de Esparza (6), Lessius (7), Simonnet (8), Sardagna (9), et le prince des controversistes que l'Eglise vient de glorifier, Bellarmin (10).

En dehors de ces groupes, on peut encore signaler plusieurs théologiens dont le sentiment n'est pas différent, tels Durand

(1) *Disput. in III S. Thomae, De libero arbitrio, bonitate et malitia actuum humanorum, peccatis et gratia,* — De gratia, ad. quaest. CX, disp. I, art. 3, 4, 5, Paris 1648, 374-380. La thèse d'Isambert, claire et sobre, est une des plus puissantes défenses de l'opinion franciscaine. cfr. aussi *Disp. in II, II S. Thomae,* De charitate, disp. X, art. X, Paris 1648, 354.

(2) *Prael. Theol.* De gratia Christi, II Pars, quaest. V, art. III, Venise 1755 vol. III 447-450. La même opinion est défendue encore dans les *Instit. Theol. auctoritate Archiepiscopi Lugdunensis editae.* De gratia, dis. VII, c. I, q. I, Venise 1787, vol. IV 196-197.

(3) *In Epist. ad Galatas,* disp. 3, dans les *Opera omnia,* Cologne 1615, vol. XV 6-10. Parmi les autorités qu'il invoque surtout, est l'évêque d'Hippone, *verum etiam ipse Augustinus.*

(4) *Concordia liberi arbitrii* [3], Disp. XXXVIII, (I Pars, q. 14, art. XIII), Anvers 1609, 158 : *Quia tamen habitus infusus caritatis theologalis virtutis, qui a gratia gratum faciente nostra sententia minime distinguitur et per Spiritum Sanctum qui datus est nobis in cordibus nostris diffunditur, estque vestis illa nuptialis quae filios Dei adoptivos ab illis qui tales non sunt distinguit, habitus est per se infusus superiorisque naturae, essentiae atque speciei ab habitu caritatis naturalis.* — SERRY, O. P., *Prael. Theol.* De gratia, disp. I p. 2, Venise 1742, vol. III 14-17, affirme que l'école de Molina suit Duns Scot, *quem [Scotum] secuti sunt Molianae scholae professores quos inter Molina, Henriquez, aliique non pauci.*

(5) *De moralitate, natura et effectibus actuum supernaturalium in genere et Fide, Spe ac Caritate,* Disp. XXI, De habitu charitatis, dub. 7, n. 65-84, Lyon 1623, vol. I, 344-347.

(6) *Cursus Theol. In I part. et in I-IIae S. Thomae* [3], Lib. V, de justificatione, q. IV, Lyon 1666, vol. I 446-450.

(7) *De divinis perfectionibus,* lib. XII, c. II, n. 76.

(8) *Inst. Theol.* tract. VI, De gratia, disp. VI, art. V, Venise 1731, vol. II 124-125.

(9) *Theol. dogm. et moral.* De gratia, controv. I, De effectibus justificationis, art. II, n. 371, Rome 1820, vol. V 400-401.

(10) *De controversiis christ. fidei,* De gratia et libero arbitrio, lib. I, c. 6. Ingolstadt 1588, vol. III 538-543. BELLARMIN soutient la thèse suivante : *gratiam, gratum facientem non distingui ab habitu charitatis,* puis il résout, l. c. c. VII, 543-548, les diverses objections.

de S. Pourçain, O. P. (1), Gabriel Biel (2), Gaspar Cassali dans son grand ouvrage *De Quadripartita Justitia* (3), Estius (4), Juenin (5), Thomas de Charmes (6), M. De Bellevue (7). A mon avis aussi, bien que d'aucuns l'aient contesté, S. François de Sales s'inspire dans son ouvrage capital, du même sentiment (8).

Par ce rapide aperçu on peut facilement juger de la brillante fortune de l'opinion franciscaine dans les diverses Ecoles et combien les appréciations de M. Landry sont précipitées.

3) Il y a plus encore. L'opinion de l'identité de la grâce et de la charité, dans laquelle M. Landry voit l'annonce de la théologie luthérienne, fut précisément soutenue par les deux grands théologiens de la justification au temps de la Contre-Réforme : André de Véga dont Canisius réédita l'ouvrage pour répondre aux besoins des catholiques d'Allemagne et le B. Robert Bellarmin. Ce qu'il importe non moins de remarquer, c'est que le Concile de Trente qui élabora la doctrine catholique de la grâce, fut nettement favorable à l'opinion du B. Duns Scot. C'est le sentiment d'André de Véga, qui joua un rôle considérable dans les délibérations conciliaires (9), et qui consacre à se sujet un chapitre important de son livre *De justificatione* (10). Bellarmin

(1) *Comment. in Sent.* In II, dist. XXVII, q. I, Venise 1571, fol. 175 v-176 v.

(2) In *Lib. Sent.* II, d. XXVI, q. I, concl. 4, Lyon 1501 (sans ind. de folio).

(3) *De justificatione humani generis libri tres seu de quadripartita justitia* [2], Lib. I, c. 8-9, fol. 23 v-36 r. Ouvrage important pour la théologie scotiste de la grâce.

(4) *In Sent.* II dist. XXVI § 4, Venise 1748, vol. III 99-105 : *Ceterum reliquae duae opiniones magna nituntur probabilitate propter argumenta quae in utramque partem tam ex ratione quam ex auctoritate desumpta proferri solent. Nos in eam partem quae gratiam et charitatem sola ratione distinguit tanquam veriorem adducemus argumenta quaedam praecipua, deinde ea quae pro reali distinctione facere videntur solvemus.*

(5) *Instit. Theol.* [2], Pars VI, dis. II, q. I, Lyon 1736, vol. II 144-145. Albert de Bolsano, *Instit. Theol.* [4], Pars IV, c. 5 art. I, q. II, Turin 1868, vol. IV 315-318, ne se prononce pas mais affirme que les théologiens de son époque suivent généralement Duns Scot, *quem plerique recentiores theologi sequuntur.*

(6) *Theol. universa* [9]. De gratia, dis. II, c. I, concl. II, Venise 1835, vol. I 413-415.

(7) *L'œuvre du S. Esprit ou la sanctification des âmes*, Paris 1902.

(8) De l'amour de Dieu, livre XI, c. 8 : « Dieu voulant enrichir les chrestiens d'une spéciale faveur, il fait sourdre sur la cime de la partie supérieure de leur esprit une fontayne surnaturelle que nous appelons grâce, laquelle comprend voirement la foy et l'espérance *mais qui consiste toutes fois en la charité* qui purifie l'âme de tous péchés, puis l'orne et l'embellit d'une beauté très délectable etc.

(9) Heffner, *Die Entstehungsgeschichte* etc., 58-59.

(10) *De Justificatione* l. c. c. XXVII 170-172 : *Tantum autem abest, quidquid quidam sentiant, ut concilium his vel aliis verbis approbaverit opiniones S. Thomae et aliorum de distinctione gratiae et charitatis et de distinctione virtutum et donorum*

reprend la même idée et la défend avec vigueur (1). Il n'en est pas autrement d'un célèbre disciple de S. Thomas d'Aquin, Isambert, qui répond sans tendresse spéciale à Cajetan (2). Récemment, M. le Dr A. Prumbs a établi par les Actes du Concile et les écrits des théologiens d'alors que les premières

Spiritus Sancti et de infusione virtutum moralium cum theologicis in justificatione hominis, ut merito potius videri posset contrarias omnium istarum opinionum cum Doctore Subtili approbasse. A lire le chap. entier.

(1) *De gratia et libero arbitrio* l. c. *Concilium Tridentinum, tametsi non voluit quaestionem istam, ut quae ad fidem non pertineat, definire, tamen satis aperte indicasse videtur cui sententiae magis faveret. Nam Sess. 6, cap. 7, ubi proprie de hac re agit, simpliciter affirmat unicam esse causam formalem justificationis, eamque in fide, spe et charitate consistere : « Demum, inquit, unica formalis causa est justitia Dei non qua ipse justus est sed qua nos justos facit ». Et paulo post explicans quid sit illa justitia : « Quamquam, inquit, nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesus Christi communicantur ; id tamen hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum qui justificantur atque ipsis inhaeret. Unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, per fidem, spem et charitatem ; nam fides nisi ad eam spes accedat et charitas, neque unit perfecte cum Christo neque corporis ejus vivum membrum efficit. » Et paulo post, hanc fidem vivam id est cum spe et charitate conjunctam, esse dicit id quod ex traditione apostolica petunt catechumeni ab Ecclesia, cum petunt fidem vitam aeternam praestantem. Et mox adjungit hanc ipsam fidem vivam esse veram et christianam justitiam, quam seu primam stolam per Adami peccatum amissam et per Christi obedientiam recuperatam, candidam et immaculatam jubentur renati conservare. — At certe, si gratia justificans a virtutum theologicarum habitibus distingueretur re, jure Concilium reprehendi posset quod hoc loco nullam de istiusmodi gratiae mentionem fecisset ; an non esset imperfecta et manca tanti Concilii doctrina, si in explicatione justificationis illud omisset quod est in justificatione praecipuum ?...* Plus loin, c. 7, l. c. 543. Bellarmin, après avoir noté que le concile ne voulut rien définir, ajoute : *quamvis haec ita sint, tamen videntur omnino concilii Patres in eam sententiam inclinasse quae pro eodem habet gratiam et charitatem.*

(2) *In S. Thoman* l. c. 375. En réponse à Cajetan, il écrit : *Esto, loquendo oratorie effectus unius causae posset tribui fructui illius vel alicui alteri et inseparabiliter conjuncto, nunquam tamen id debet fieri in tradenda doctrina quando singulae propriae causae et effectus alicujus rei explicantur a Conciliis ; id enim vitio verteretur Ecclesiae, sicut et ipsis Philosophis, si, dum tradunt causas et proprietates rerum scientifice, assignarent eis alias res intime conjunctas illis pro veris causis, quales tamen non sunt a parte rei. At Concilium Tridentinum, locis supra citatis, ex testimonio Sacrae Scripturae tradit doctrinam de dispositionibus, causis, effectibus justificationis et procedendo scientifice, enumerat singulas ejus causas, formalem, justitiam quo Deus nos justos facit et explicat hanc esse charitatem et de illa simul sumpta cum gratia (quam omnes catholici fatentur esse causam formalem justificationis) loquitur in singulari tanquam de unico habitu ; et quoniam justificatio in sacris litteris tribuitur fidei tanquam radici et fundamento, non autem tanquam causae formali, idem Concilium illud expresse docuit, citata Sess. cap. 8 ; nunquam autem id explicat de charitate tanquam fructu ipsius gratiae sanctificantis et habitu distincto ab illa ; ergo tam in sacris Conciliis quam in Trid. et Patribus, iidem effectus tribuntur gratiae et charitati quia sunt unus et idem numero habitus.*

rédactions des décrets *De justificatione* proposaient directement l'identification de la grâce et de la charité et que si, à la fin, on adoucit les formules, c'est que le concile voulait demeurer au dessus des controverses d'école (1).

Je n'insiste pas plus longuement, particulièrement sur les raisons théologiques qui militent en faveur de l'opinion de Duns Scot — on peut les voir chez Isambert et Bellarmin. Cela suffit pleinement pour repousser les insinuations de M. Landry et établir combien Duns Scot a été noblement inspiré, en voyant dans l'Amour infus, le principe formel de la surnaturalisation et de la déification de l'homme, la grâce elle-même.

Ainsi orienté vers Dieu par l'amour surnaturel (2), l'homme se rapprochera de l'Eternel de plus en plus par une vie d'amour progressivement développée.

A ce sujet, le B. Duns Scot recueille seulement ce que les docteurs franciscains du XIII^e^ siècle ont écrit, à la suite des Victorins et de S. Anselme ; il coule en formules incisives leur doctrine sur l'amour de Dieu, l'excellence de la charité, etc. Il entend suivre par dessus tout le docteur de la charité, *Philosophus noster, Paulus* (3). Dans les œuvres du Docteur Franciscain, il y a, à ce sujet, des pages étincelantes de beauté, selon lesquelles il ne serait pas difficile de composer un traité de l'art d'aimer Dieu. A n'en point douter, l'ascèse franciscaine, volontariste et extatique, a trouvé sous sa plume une formulation des plus énergiques (4).

Il y a plus encore : Duns Scot dépasse même S. Bonaventure par un trait original de sa puissante synthèse séraphique, et il montre la vie mystique elle-même comme le suprême épanouissement de la charité. Le Docteur Marial, en effet, n'admet point seulement que la contemplation soit avant tout amour et dilection (5) ; il identifie essentiellement le don de Sagesse, qui est

(1) A lire, toute la monographie, *Die Stellung des Trienter Konzils zu der Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnaden*, Paderborn 1909.

(2) *R. P.* III, d. XXVI, q. I n. 19, XXIII 475 b. : *Charitas cum sit virtus excellentissima perficit voluntatem secundum perfectius et secundum actum perfectissimum, hoc est amare.*

(3) *R. P.* IV, d. XLIX, q. II, n. II, XXIV 625.

(4) *Ox.* III, d. XXVII, q. I, XV 356-375 ; *R. P.* ibid. XXIII 479-487, cfr. *Ox.* II, d. XLIII, q. I, n. 5 XIII 487 : *actus charitatis ut dilectio Dei est actus perfectissime conversivus ad Deum.* La charité est la forme des vertus, *Ox.* III d. XXVI, q. I, n. 26, XV 684 etc., la racine du mérite, *R. P*, II, d. XXIX, q. I, n. 8, XXIII 145 ; elle provoque les sentiments de repentir profond : *Ox.* IV, d. XIV, q. II, n. 17, XVIII 105 : *ex charitate sive ex contemplatione Dei statim inest quasi quaedam destestatio peccati et sequitur tristitia maxima etc.*

(5) *R. P.* III, d. XVIII, q. III, n. 15, XXIII 400 : *Ad Augustinum dico quod*

le principe formel de la contemplation, et l'habitude surnaturelle d'amour. La charité goûtant Dieu ineffablement sous la motion spéciale de l'Esprit-Saint (1), voilà le foyer où s'allume la vie mystique! *Charitas exprimitur inter dona per spiritum sapientiae* (2). *Sapientia quidem est habitus appetitivus, scilicet charitas, licet includat fidem tanquam praevium, sicut actus voluntatis actum intellectus* etc. (3). Une fois de plus, le B. Duns Scot a révélé son sens profond de l'amour. Les uns ont distingué la grâce et la charité; ainsi S. Thomas d'Aquin. D'autres, après avoir rejeté cette distinction réelle l'ont admise ailleurs, entre la charité et le don de sagesse : tel Henri de Gand. Le Docteur Marial ne s'est rangé ni à l'un ni à l'autre de ces avis, croyant dans le dernier cas, que l'excellence de la charité n'était pas suffisamment sauvegardée (4), et, dans le premier, que les prérogatives royales de l'Amour infus suggéraient un sentiment contraire (5). Aussi a-t-il organisé dans une unité et une continuité merveilleuses toute la vie intérieure autour de l'habitude surnaturelle d'amour, depuis l'humble stade de la justification jusqu'aux splendeurs de la vie mystique. Et pour ce motif, aucun maître du Moyen-Age n'a marqué en semblables traits de feu et avec plus de logique, que si Dieu a tout fait pour être aimé surnaturellement, *vult alios diligentes,* l'homme retourne à Lui principalement par l'amour que Dieu lui a versé au cœur.

Quelques mots seulement sur l'ultime prolongement de la synthèse séraphique de Duns Scot, sur son couronnement magnifique.

Un fait d'abord est certain et admis de tous. Par delà les épreuves du temps, et alors que la foi et l'espérance n'auront plus leur raison d'être, la charité continuera à verser ses flammes dans l'âme des élus. Duns Scot étudie avec perspicacité les raisons de cette persistance (6).

per contemplationem non solum intelligit actum intellectus sed voluntatis, ut patet 13 de Trin., ubi ponit contemplationem in superiori parte rationis quae comprehendit intellectum et voluntatem ut patet ibi, et parum valeret contemplari Deum nisi contemplando diligeretur. Cfr. *Ox.* IV, d. XVII, q. I, n. 25, XVIII 557.

(1) Cfr. Herincx, *Sum. Theol. et mor.*[3] Anvers 1702, Pars 3, disp. I, q. IV, n. 45, p. 13-14 : *Recte dicitur dona esse ipsosmet habitus virtutum proportionatos, quatenus connotant exellentes quosdam actus exellentes ductu Spiritus sancti elicitos.*

(2) *Ox.* III, d. XXVIV, q. I, n. 20, XV 547.

(3) *Ox.* III, d. XXXV, q. I, n. 2, XV 589; *R. P.* III, d. XXXIV, q. I, n. 11, XXIII 528.

(4) *Ox.* III, d. XXVII, q. I, n. 2, sed contra, XV 466.

(5) *Ox.* II, d. XXVII, q. I, n. 3, XIII 248.

(6) *Ox.* III, d. XXXI. q. I, n. 2, sq., XV 407. Très important pour la psychologie de l'amour, cfr. *R. P.* ibid. XXIII 500.

Mais il y a plus. C'est dans l'amour et non dans la vision intellectuelle que consistera formellement la béatitude : *Volitio sive dilectio est simpliciter vita aeterna, beata et perfecta* (1). Toujours le B. Duns Scot est logique : il n'oublie pas le principe fondamental de ses constructions : *Deus vult alios diligentes !* Comme l'on sait suffisamment l'effort métaphysique de Duns Scot pour établir la dernière affirmation de sa synthèse séraphique, il n'y a pas lieu d'insister ici. Mais il importait de noter que cette thèse est non seulement impliquée dans la psychologie volontariste du Docteur Franciscain, mais encore qu'elle est exigée par la logique de son système, surtout par sa théologie du motif premier de Dieu dans la prédestination et dans ses œuvres *ad extra,* à savoir : *Deus vult alios diligentes.*

Il est temps de conclure, bien que ces pages ne présentent qu'une très rapide ébauche du système séraphique du B. Duns Scot et que plusieurs autres critiques de M. Landry puissent être examinées et mises au nombre de celles qu'il a adressées sans fondement au Docteur Franciscain.

De cet exposé sommaire, une conclusion se dégage. Le B. Duns Scot a une place d'honneur dans l'histoire de l'amour (2), que l'ignorance ou la négation passionnée ne lui ôteront pas de sitôt. Parce qu'il a conçu l'admirable et forte synthèse séraphique des grands courants philosophiques et théologiques de l'Ecole Franciscaine et qu'il a légitimé par son effort métaphysique les élans du mysticisme éclos à Assise, sa place est à côté des deux hautes personnalités du XIII[e] siècle qui ont eu, au plus haut degré, le sens de l'amour : S. François et S. Bonaventure.

(1) *R. P.* IV, d. XLIX, q. II, n. 2, XXIV 620-631 ; q. III, ibid. 631-635 ; *Ox.* IV, d. XLIX, q. IV, n. 2, XXI 94 ; q. V, ibid. 123 etc. *Concedo quod per actum desiderii qui est [rei] abstentis, non est assecutio finis sed per alium actum scilicet, qui est amor rei praesentis est assecutio primo, loquendo de primitate perfectionis, licet per actum intellectùs sit aliqualis assecutio prior prioritate generationis,* cfr. *Ox.* l. c. q. IV n. 5, 98, cfr. Herincx, *Sum. Theol.* l. c. Pars 2, disp. II, q. IV, n. 17, 16-21.

(2) Il y aurait aussi lieu d'étudier l'admirable psychologie de l'amour chez Duns Scot. Cfr, Klein, *Intellekt und Wille als die nächsten Quellen der sittlichen Akte nach Joh. Duns Skotus*, dans les *Franziskanische Studien*, 1919, 6 Jhrg, Hft. 3, 214-234. Aux textes cités par le savant auteur, ajouter *R. P.* I, d. I, q. III, XXII 58-61.

CHAPITRE V

DUNS SCOT
LE NOMINALISME ET LA RÉFORME

M. Landry, selon la méthode anti-scientifique qu'il a voulu suivre jusqu'au bout, n'a pas cru devoir situer Duns Scot dans l'histoire des systèmes variés du XIII^e^ et du XIV^e^ siècle (VIII). Une fois cependant, il n'a pu s'empêcher d'être infidèle à son programme et il a réuni sous la même étiquette Duns Scot, Ocham et Luther. « La pensée de Duns Scot, dit-il, telle qu'elle ressort de ses œuvres et dépouillée de toutes les interprétations qu'elle subit dans la suite, apparaît très voisine de celle de Guillaume d'Ocham. » (VII). Ocham est « un élève beaucoup plus fidèle de Duns Scot qu'on le croit » (36, 44). « Le véritable disciple de Duns Scot, c'est Guillaume d'Ocham ». « Duns Scot prépare Ocham, et Denifle l'a établi avec force, (1) Ocham prépare Luther » (350). Cette dernière déclaration est la conclusion de deux pages consacrées à la théologie de la grâce du Docteur Marial et où il est dit, entr'autres choses : « la théologie scotiste de la grâce est bien voisine de la théologie luthérienne » (350).

Ces affirmations de M. Landry — il n'a d'ailleurs que le mérite de les avoir copiées — ne doivent pas rester sans réponse.

I

D'abord, il est inexact que le Venerabilis Inceptor continue le

(1) Pour connaître la réaction qui commence contre le sentiment de Denifle, cfr. J. Paquier, *Luther et l'Augustinisme*, art. de la *Revue de Philosophie*, mars-avril 1923, 197-208; *Un essai de théologie platonicienne : le Commentaire de Gilles de Viterbe sur le 1^er^ livre des Sentences*, dans les *Recherches de science religieuse*, mai-aout 1923, 204-300.

mouvement philosophique — et théologique — du B. Duns Scot (1). Son système général, en effet, est la critique aiguë du scotisme (2). Ocham a vu chez Duns Scot la synthèse de la scolastique antérieure, et c'est à la philosophie du Docteur Marial et non pas à celle de S. Thomas d'Aquin et de S. Bonaventure qu'il s'oppose le plus souvent dans une joute métaphysique et dialectique dont on ne peut nier la vigueur et dont plusieurs éléments, particulièrement en critériologie et en psychologie, pourraient servir à intégrer utilement la synthèse néo-scolastique (3).

(1) Minges, o. f. m., *Zum Wiederaufblühen des Skotismus,* dans les *Franziskanische Studien*, 1914, 1 Jhrg. Hft. 2, 142-145.

(2) L'attitude de G. d'Ocham s'explique par le fait suivant, du moins dans une certaine mesure : il n'a pas été le disciple de Duns Scot, comme Jean de Reading et François de Mayronnes. Le R. P. Hofer, C. SS. R., l'a établi avec de bonnes preuves à l'appui, *Biographische Studien über Wilhem von Ockham,* O. F. M., dans l'*Archivum Franciscanum Historicum*, VI 1913, 209-233, 439-465 ; 654-669.

(3) L'œuvre d'Ocham contient certes des lacunes, mais il est grandement excessif, comme il est devenu de mode en certains milieux, de lui attribuer toutes les erreurs possibles. Pour juger avec équité le Venerabilis Inceptor, il faudrait d'abord l'étudier — ce qu'oublient peut-être certains historiens modernes — puis distinguer ses écrits philosophiques et théologiques de ses ouvrages polémiques. Parmi ces derniers, il y a lieu d'écarter le *Defensorium,* opuscule fabriqué par les Fratricelles à la fin du XIV^e^ siècle, cfr. L. Oliger, o. f. m., *Documenta inedita ad historiam Fratricellorum spectantia,* Quaracchi 1913, 202-205, et peut-être aussi d'examiner de très près l'authenticité de tel autre opuscule. Cette distinction faite, il reste d'abord que dans le domaine scientifique, on ne peut refuser à Guillaume d'Ocham une grande importance. Les travaux de M. Duhem l'ont solidement établi. De plus, il est difficile de comprendre que la théologie et la philosophie d'Ocham aient inspiré si profondément la vie intellectuelle de l'Eglise pendant trois siècles, si elles ont réellement tous les désavantages que l'on signale. Cfr. Wadding, *Annal. Ord. Min.* ad an. 1347, n. 30-31, Rome 1733, VIII 13-14. Des mystiques célèbres s'inspirent de l'occamisme, tels Henri de Lagenstein, cfr E. Mistiaen, s. j., *Le miroir de l'âme ou le Soliloque d'H. de L.* dans le *Museum Lessianum,* section ascétique, fasc. 9. Jean Gerson croit aussi concilier la mystique de S. Bonaventure dont il est l'admirateur et la pensée terministe qu'il accepte dans une large mesure. Ueberwegs-Baumgartner, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*[10], Berlin 1915, 629-630. La pensée terministe est en honneur dans un très grand nombre d'Universités, Vienne, Erfurt, Cologne, Leipzig, Greiswald, Heidelberg, Prague, Cracovie etc. Jusqu'à la fin du XVI^e^ siècle, on l'enseignait à Salamanque et à Alcala. Dans cette dernière Université, Ximenès mit la chaire d'Ocham à côté de celles de S. Thomas d'Aquin et de Duns Scot. cfr. Dom. de Caylus, o. m. c., *Ximenès créateur du mouvement théologique espagnol,* dans les *Etudes Franciscaines*, 1908 XX, 43, 48. Longtemps, l'influence de l'Ecole terministe représentée par Ocham, Durand, O. P., Auréol, fut profonde sur la scolastique espagnole. cfr. Dom. de Caylus, o. m. c., *Espagne,* art. du *Dict. de théol. cath.* de Vacant, Paris 1913, V 597 ; Jules d'Albi, o. m. c., *La scolastique d'après Eusèbe Amort,* art. de la *Bonne Parole*, Le Havre 1908, VI 156-157, Mastrius, *Disp. Metaph.*, disp. VI q. I, art. IV, n. 33, Venise 1688, IV 234. Même un théologien comme André de Végà lisait Durand à Salamanque cfr. Jean de s. Antoine, *Bibl. univ. Franc.*, Madrid 1732, I 70. Ces faits — et aussi la fausseté patente de

Cette assertion, il n'est pas difficile de la prouver. Le témoignage de Guillaume d'Ocham lui-même, l'analyse des idées directrices des systèmes scotiste et terministe, l'histoire enfin l'établissent péremptoirement.

D'abord, *le témoignage du Venerabilis Inceptor lui-même.* Ocham, en effet, a réclamé pour lui l'initiative du mouvement terministe et il a insisté sur l'indépendance d'esprit qui inspirait sa pensée. Il a nettement déclaré ne rien devoir en définitive au chef du nominalisme français, Pierre Auréol (1). De plus il ne s'est pas rangé personnellement parmi les disciples du B. Duns Scot, mais il s'est fort bien distingué de ses *sequaces* qu'il combat. Dès la première question de son *Commentaire sur les Sentences* où il traite diffusément de la connaissance intuitive, il cite à l'occasion, un passage considérable de l'*Opus Oxon.* (2), pour tenter d'établir que certaines solutions qu'il propose ne sont pas des innovations ; puis il ajoute, sur un ton qui certes n'est pas d'un disciple fort respectueux : *Etsi dicatur quod alibi* [*Scotus*] *ponat oppositum, parum me movet,* QUIA EGO NON ALLEGO EUM TANQUAM AUCTORITATEM ; *nec dico praedictam opinionem quia ipse eam ponit, sed quia reputo veram. Et ideo si alibi dixit oppositum, non curo ; hic tamen tenuit eam.* ET IDEO SEQUACES SUI NON DEBENT EAM CONTEMNERE TANQUAM NOVAM (3). Ces déclarations révèlent nettement l'initiateur indépendant que fut Guillaume d'Ocham (4) ; elles permettent de reconnaître dans

plusieurs jugements portés sur le Venerabilis Inceptor — font vivement désirer qu'on entreprenne enfin — avec le degré de sympathie nécessaire à l'intelligence de tout auteur — une étude sérieuse et *loyale* de la pensée terministe.

(1) I *Sent.* d. XXVII, q. III, H : *Ista opinio quantum ad conclusionem pro qua rationes priores sunt adductae, videtur mihi falsa ; quia tamen pauca vidi de dictis illius doctoris, si enim omnes vices quibus respexi dicta sua simul congregarentur, non complerent spatium unius diei naturalis, ideo contra opinantem istum nolo multum arguere. Possem enim leviter ex ignorantia dictorum suorum magis contra verba quam contra mentem suam arguere. Quia tamen conclusio sicut sonat apparet falsa mihi, arguam contra eam, sive argumenta procedant contra mentem opinantis sive non. Possent autem contra istam conclusionem adduci aliqua argumenta quæ feci, dist. 26 hujus libri de esse cognito, quam materiam tractavi et fere omnes alias de primo libro antequam vidi opinionem hic recitatam etc.* Cfr. UEBERWEGS-BAUMGARTNER l. c. 598.

(2) *Ox.* IV, d. XLV, q. III, n. 17-18, XX 348-349.

(3) OCHAM, In *Sent.*, Prol. q. I, MM. Le texte porte ailleurs *tanquam auctorem.*

(4) UEBERWEGS-BAUMGARTNER, l. c. 598 ; HOFER, l. c. 223-224. — Pour mieux établir quelle était l'attitude de G. O. à l'endroit des docteurs du XIII^e^ siècle, citons encore cette déclaration, extraite de son traité *De Sacramento altaris*, q. 3. Ocham répond à ceux qui lui opposent le sentiment commun des scolastiques au sujet de la séparabilité des accidents : : « *Si per doctores intelligant doctores modernos mutuo*

le Venerabilis Inceptor, à la suite de Mgr Grabmann, *ein selbständiger, empiristisch gerichteter Denker von grosser wissenschaftlicher Initiative* (1).

L'analyse des synthèses élaborées par le B. Duns Scot et le Venerabilis Inceptor montre encore mieux leur opposition irréductible.

Guillaume d'Ocham rejette d'abord, en général, la théodicée de Duns Scot — thèse ou argumentation. Il y a lieu d'insister sur ce point ; car ce n'est pas par telle ou telle opinion sur la distinction formelle ou sur la distinction réelle de l'essence et de l'existence que se distingue surtout une philosophie, mais par la solution qu'elle apporte au problème de Dieu.

Duns Scot établit longuement l'existence d'une Cause première infinie. — Ocham fait la critique pénétrante de toute sa démonstration dans son *Commentaire* et aussi, quoiqu'indirectement, dans le *Centiloquium* (2). Il élève des doutes sur la notion scotiste de la *causa per se* et de la *causa per accidens* : *contra praedicta sunt aliqua dubia* (I *Sent.*, d. II, q. X, G.-R.) ; il rejette de même la doctrine de Duns Scot sur les causes essentiellement ou accidentellement ordonnées : *non est bene dictum* (L. c. R.-N.). Il y a plus. Ainsi qu'il résulte surtout du *De Primo Principio*, la démonstration du Docteur Marial repose en définitive sur le principe suivant : qu'il est impossible de remonter à l'infini dans la série des causes explicatives du contingent et qu'il faut s'arrêter à Dieu. Or le Venerabilis Inceptor hésite sur ce point et croit même « qu'il est difficile ou impossible de démontrer ce principe contre les Philosophes (L. c. q. X, O.-P. ; *Centiloq.* l. c.). L'élément *essentiel* de la démonstration scotiste est ainsi entièrement sacrifié.

Cette divergence fondamentale s'accentue encore dans la question de l'unité de Dieu. Le Docteur Marial établit *démonstrative* l'unité divine — ainsi que je l'ai dit plus haut et que

se reprobantes publice et occulte et etiam in scriptis, concedo ; sed negare eos non est inconveniens. Nihil enim quod dicunt est recipiendum, nisi quod possint probare per rationem evidentem vel per auctoritatem sacrae Scripturae vel per determinationem Ecclesiæ vel per doctores approbatos ab Ecclesia.

(1) *Die Philosophie des Mittelalters* (Sammlung Göschen) Leipzig 1921, 116 ; cfr. Ueberwegs-Baumgartner, l. c. 598.

(2) I *Sent.*, d. II. q. X, Utrum tantum sit unus Deus. — *Centiloquium theologicum*, concl. I. Cfr. Maurice du Port, *Annot. in De primo Principio*, c. III, ap. Duns Scot. *Opera omnia*, IV 762 : *Nescio quo zelus ductus, Guillelmus Ocham, ubi supra, I Sent. d. II, et Quod. VII, q. 17 et sequentibus et Quod. III, conatus est totum processum Doctoris in hoc capitulo et sequenti perturbare.*

l'établit encore le texte des *Reportata* contenu dans le cod. Borgh. Lat. 325 (1). — Ocham se tourne encore contre lui dans son *Commentaire* (I *Sent.*, d. II, q. X, P.-Q.), au moins en ce sens qu'il ne reconnaît qu'une valeur probable à son argumentation. Dans ses *Quodlibets*, le Venerabilis Inceptor reprend le problème et il consacre toute la question suivante : *utrum possit probari per rationem naturalem quod tantum unus sit Deus* (2), à critiquer et à ruiner les sept « voies » par lesquelles Duns Scot avait établi cette vérité. Il écrit entr'autres : *Hoc fide tantum tenemus; unde ad rationes Scoti in contrarium respondeo.*

Cette opposition directe s'affirme plus vivement encore dans la question de l'infinité divine. Le Docteur Marial s'était appliqué à démontrer avec une vigueur dialectique et une virtuosité métaphysique incomparable que Dieu est l'Infini (3). Il est absolument inexact de lui attribuer, sur ce point, un doute quelconque : aucun texte n'autorise à dire qu'il a renoncé à démontrer rationnellement l'infinité intensive, car le passage des *Reportata* (4), invoqué par M. Landry et quelques autres modernes, outre qu'il n'avait point la portée qu'on lui attribuait, *manque complètement* dans le texte authentique des *Reportata* conservé dans le Borgh. Lat. 325, fol. 12 r. col.b - fol. 13 v. col.a. (5). Aussi l'initiateur du mouvement terministe a-t-il critiqué impitoyablement Duns Scot, et non pas S. Thomas d'Aquin ou S. Bonaventure. Six questions de son *Quod.* VII sont consacrées à réfuter *tout* ce que le Docteur Marial a écrit, dans l'*Opus Oxoniense* et le *De Primo Principio,* dans le but de démontrer l'infinité intensive de Dieu ; aucun des arguments fondamentaux de Duns Scot n'est épargné (6). Après cette critique, Ocham conclut — à

(1) Fol. 13 v col. b : *Credo quod conclusio ista potest demonstrari, scilicet quod sit unicum ens primum unitate numerali. Et primo ex parte intellectus probatur* etc.

(2) *Quod.* I, q. I.

(3) Cfr. le chapitre III. Aux textes indiqués, ajoutez encore : *Ox.* IV, d. XIII, q. I. n. 31, XVII 688 ; *R. P.* IV, d. XIII, q. I, n, 17, XXIV 191-192.

(4) *R. P.* I, d. II, q. III, XXII 73 b.

(5) De plus, Duns Scot après avoir critiqué certains arguments de S. Thomas d'Aquin déclare admettre sa conclusion, fol. 12 v. col. b : *Teneo autem conclusionem cum aliis et ostendo propositum scilicet infinitatem ejus (Dei) actualem* etc. — Guillaume de Missali, O. F. M., dans sa *Tabula super primo Scoti de Reportatione*, ctr. Vat. lat. 890 fol. 1 r col.b remarque à ce sujet : *Consequenter probat primum ens infinitum intensive pluribus rationibus quas ponit in ordinatione (Opus Ox.) licet non ita ordinate.*

(6) *Quod. VII,* q. XVII : *Utrum per viam efficientiae possit probari sufficienter quod Deus sit infinitus intensive... In ista quaestione tenet Scotus, dist. 2 quod sic, quod probatur primo sic* etc. Quaest. XVIII : *Utrum per cognitionem Dei possit sufficienter probari quod Deus sit infinitus intensive... In ista quaestione tenet Scotus,*

l'opposé de Duns Scot, mais dans le sens des *Théorèmes* (1) — : *Est conclusio certa solum per fidem* (2). — Ajoutons à cela une autre remarque non moins importante. Duns Scot s'est appliqué à établir que le concept d'infini est la plus parfaite idée que la créature puisse acquérir de l'Etre premier. Ocham ici encore rejette ce sentiment (3). Par suite, il n'y a pas de systèmes qui s'excluent plus directement, au sujet de l'infinité divine, que ceux du Docteur Marial et du Venerabilis Inceptor.

Même opposition au sujet de la liberté divine. Duns Scot maintient que la raison peut établir la complète liberté du vouloir divin dans ses œuvres *ad extra*. Le Venerabilis Inceptor l'attaque à deux reprises directement (4), rejette son argumentation comme insuffisante et — tout comme les *Théorèmes* — soutient l'opinion suivante : *Quod Deus sit causa libera respectu omnium tenendum est tanquam creditum.*

C'est encore Duns Scot que combat Guillaume d'Ocham, dans la question de la science divine : *Utrum Deus intelligat omnia alia a se distincte* (5). Après avoir repoussé sa démonstration, il conclut par ces mots que l'on retrouve encore dans les *Théorèmes : Potest probabiliter probari quod intelligit aliquod aliud a se quamquam contra protervientem non sufficienter.*

Cette opposition directe se maintient dans un grand nombre d'autres questions. Contre Duns Scot, Guillaume d'Ocham soutient l'impuissance de la raison à établir que Dieu n'est pas

dist. 2 quod sic, quod probat etc... *Sed istis non obstantibus dico quod per cognitionem Dei non potest sufficienter probari quod Deus sit infinitus intensive* etc. Quaest XIX : *Utrum probari possit per simplicitatem quod Deus est infinitus simpliciter... In ista quaestione tenet Scotus in tractatu De primo Principio quod sic* etc... *Istis non obstantibus teneo oppositum.* Quaest XX : *Utrum per causalitatem finis possit sufficienter probari quod Deus sit infinitus intensive... In ista quaestione dicit Scotus quod sic... sed teneo oppositum* etc. Quaest XXI : *Utrum per viam eminentiae possit evidenter probari quod Deus sit infinitus intensive... In ista quaestione tenet Scotus quod sic* etc... *Sed istis non obstantibus teneo oppositum,* etc. Quaest XXIII : *Utrum demonstrationes Philosophi, VIII Phys. et XII Metaph., concludunt Deum esse infinitum intensive... In ista quaestione dicit Scotus, dist. 2 quod sic* etc... *sed teneo oppositum.*

(1) De même en ce qui concerne l'existence et l'unité divine.

(2) *Quod.* VII, q. XXIV, in solutione ; cfr. *Quod.* III, 3.

(3) III *Sent.*, d. III, q. III, E-O. *Ad primum dicitur quod conceptus perfectior simul et simplicior nobis possibilis est conceptus entis infiniti... Contra istum modum dicendi ostendo quod conceptus entis infiniti non sit formaliter in se perfectior omni conceptu* etc. Cfr. Lychet, *Com. in op. Ox.* ap. Duns Scot, *Opera omnia,* IX, 40-41.

(4) II *Sent.*, q. V, E ; I *Sent.*, d. XLIII. q. I, G-M. Voir particulièrement cette dernière question : *Aliter probant aliqui eamdem conclusionem,* etc.

(5) I *Sent.*, d. XXXV, q. II, C-D. cfr. Duns Scot, *Ox.* I, d. II, q. II n. 20, VIII 443 etc.

dans un genre (1). C'est encore l'*opinio Joannis* [*Scoti*] qu'il combat dans la question suivante : *Utrum conveniat creaturae habere potentiam creandi* (2). Alors que Duns Scot démontre que le pouvoir créateur n'appartient qu'à Dieu, son adversaire pose en thèse la conclusion opposée : *Dico quod ista conclusio non potest demonstrari, tamen persuadeo eam, licet non possit demonstrari contra Philosophum.* A l'encontre du Docteur Marial, Ocham ne veut pas que la raison naturelle puisse établir la possibilité de la vision et de la fruition béatifique (3). De même, il critique et rejette les raisons par lesquelles Duns Scot a tenté d'établir la possibilité des productions divines ad intra : *Illae rationes non videntur persuadere eam plus quam aliae quae fiunt ab aliis doctoribus* (4) ; il n'admet pas les preuves élaborées par le Docteur Marial pour établir que la volonté est le principe productif de l'Esprit Saint (5). C'est encore lui qu'il critique dans la thèse suivante : *Attributa non possunt de Deo demonstrari propter quid* (6). Cette divergence est notable et montre bien la différence qui sépare les systèmes scotiste et nominaliste à propos de la cognoscibilité de Dieu. En dernier lieu, Ocham critique fortement la distinction formelle admise par Duns Scot entre les attributs divins (7). Si l'on tient compte de ces divergences et d'autres que l'on pourrait signaler encore (8), si l'on remarque que Guillaume d'Ocham ignore et méconnaît complètement les admirables et profondes spéculations du Docteur Marial sur la

(1) I *Sent.*, d. VIII, q. I, F-K.

(2) II *Sent.*, d. VII, A-D.

(3) I *Sent.*, d. I, q. IV, E-R.

(4) I *Sent.*, d. IX, q. I, B-N. Cette divergence est notable : Ocham a de la Vie Divine des conceptions fort différentes de celles de Duns Scot. Cfr. par exemple, la question suivante : *Utrum divina essentia sit primum objectum intellectus Dei*, I *Sent.*, d. XXXV, q. III.

(5) I *Sent.*, d. X, q. I, B-K.

(6) *Prol.*, q. I, R-Y.

(7) I *Sent.*, d. II, q. I, A-F etc. Cfr. Lychet, *Com. in Op. Ox. Scoti,* ap. Duns Scot, *Opera omnia,* IX, 714 ss.

(8) Ainsi Duns Scot soutient que la science de Dieu n'est pas *scientia practica ;* Ocham rejette son argumentation, I *Sent.*, d. XXXV, q. I, B-E ; le Venerabilis Inceptor critique encore les preuves par lesquelles Duns Scot établit que S. Esprit procède du Père et du Fils, I *Sent.*, d. XI, q. I, E-L. cfr. Lychet, l.c. IX, 828-831 ; il se sépare de lui dans la question suivante : *Utrum generatio Filii aeterna sit,* I *Sent.*, d. IX, q. III, E, et dénonce au moins sa façon de s'exprimer, *modus simpliciter falsus vel nimis abusivus ;* cfr Lychet, l.c. IX, 790. Ailleurs, dans la question : *Utrum persona in divinis personis dicatur secundum substantiam an secundum relationem,* il suit le sentiment de Duns Scot, toutefois il combat ses raisons et s'efforce d'établir que le Docteur Marial s'est contredit, I *Sent.*, d. XXV. q. I, B. cfr. Lychet, l. c. X, 282-286. Autres divergences encore ailleurs, I *Sent.*, d. V. q III, B-C. Cfr Lychet, l. c. IX, 481 ; I *Sent.*, d. V, q. I ; I *Sent.*, d. IV, q. II, etc.

Vie divine il est légitime de conclure que la théodicée de Duns Scot et celle de Guillaume d'Ocham sont des systèmes diamétralement opposés.

Ajoutons encore. *Le nominalisme de Guillaume d'Ocham, dans ses éléments spécifiques, est dirigé directement contre Duns Scot.* Ce n'est pas S. Bonaventure ni S. Thomas d'Aquin mais le Docteur Marial que combat le Venerabilis Inceptor.

Le terminisme, inspiré ici largement par Henri de Gand, ruine d'abord la notion de relation. Ainsi que le R. P. Doncœur, S. J., l'a établi récemment dans une remarquable étude, *Le nominalisme de Guillaume Ocham : la théorie de la relation* (1), le Venerabilis Inceptor réduit presque la relation « à un mot, à un concept qui sans enrichir l'être des choses par un surcroit positif et réel, le représente seulement d'une nouvelle façon ». On ne saurait trop insister sur cette attitude doctrinale. Une philosophie particulière de la relation contient en effet en abrégé tout un système, une conception de l'univers et de ses rapports et même une métaphysique religieuse, puisqu'elle trouve des applications les plus délicates dans les mystères de la Trinité et de l'Incarnation (2).

Duns Scot l'a remarqué avec l'extraordinaire acuité de son génie. La conception terministe de la relation, dit-il, ruine l'ordre universel, renverse la notion de causalité, détruit les sciences métaphysiques et positives et compromet enfin les dogmes les plus importants de la foi, *destruitur fides, destruitur scientia et metaphysica, destruitur causalitas causae secundae* etc. (3).

Or, ici encore, Ocham poursuit et combat directement Duns Scot. « En fait, écrit le R. P. Doncœur, dans sa *Logique* et dans le premier *Livre des Sentences,* il ne prend en considération que la thèse de Scot (4) ». Ce fait est d'une très grave signification : il montre l'opposition irréductible de la philosophie de Duns Scot et de la pensée d'Ocham, et cela dans un des problèmes les plus importants de la métaphysique.

De plus la philosophie conceptualiste de G. d'Ocham est étran-

(1) Art. de la *Revue néo-scolastique*, Louvain 1921, XXIII 5-25.

(2) Cardinal Mercier, *Métaphysique* [4], Louvain 1905, 361.

(3) *R. P.* II, d. I, q. VII, n. 10-13, XXII 562-563 ; *Ox.* II, d. I, q. IV, n. 11-13, XI 107. Cfr. Doncœur, l. c. 18-20.

(4) L. c. 16. Cfr. Ocham, I *Sent.*, d. XXX, q. I. Par suite les divergences entre Duns Scot et Guillaume d'Ocham sont aussi très profondes dans la question suivante : *Utrum relatio temporalis Dei ad creaturam sit relatio realis*, cfr. I *Sent.*, d. XXX, q. V ; Lychet, *Com. in Ox.* ap. Duns Scot, *Opera Omnia*, X, 478-482.

gère au Docteur Marial et cela dans tous ses éléments caractéristiques tels que les a analysés M. Baumgartner (1). C'est un fait reconnu. Duns Scot surtout maintient fortement la valeur objective de l'universel. Sans prétendre qu'il soit tombé dans les écarts d'un réalisme exagéré, comme d'aucuns le lui reprochent à tort (2), il est juste de reconnaître qu'il a affirmé, plus peut-être qu'aucun autre philosophe du Moyen-Age, le fondement objectif de l'idée universelle, en ce sens qu'ennemi des ombres il a précisé les contours, vaguement dessinés parfois, de ce *fundamentum in re,* de « cette similitude vraiment objective » admise par les scolastiques du XIII^e^ siècle. D'où sa thèse de la nature commune, une d'une unité moindre que l'unité numérale, fondement de l'universel (3). — Or, ce réalisme modéré et bien formulé, Ocham s'est *spécialement* appliqué à le ruiner dans sa *Logique* et dans son *Commentaire.* Dans le premier de ces écrits, il ne croit pas devoir établir autrement son système conceptualiste qu'en renversant les deux seules solutions qui ont quelque valeur à ses yeux : le réalisme exagéré et la doctrine du B. Duns Scot. Le sentiment du Docteur Marial lui paraît contraire aux données de la raison : *Haec opinio videtur irrationalis* (4). Voici principalement pourquoi : entre la distinction

(1) Ueberwegs-Baumgartner l. c. 599 : « Wilhelms Anschauung ist, wie unten im einzelnen gezeigt wird, durch folgende Momente charakterisiert : 1, durch die energische Leugneug jedweder Realität der Universalien, 2, durch die Voces-und Konzeptustheorie, 3, durch die Zeichen oder Signifikationstheorie, 4, durch die Suppositionslehre. »

(2) Minges, o. f. m., *Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters) Münster 1908. L'inauthenticité du *De Rerum Principio* attribué jusqu'ici à Duns Scot résout sans plus la difficulté apparente soulevée par Haureau, Stöckl, etc. et à laquelle le R. P. Minges apporte d'ailleurs une solution satisfaisante.

(3) Minges, l. c. 85 sqq.

(4) *Logica,* lib. I. c. XVI. Bologne 1498. Le chap. XV, fol. 8 r. est dirigé contre le réalisme exagéré. Au chap. XVI, Ocham s'en prend à Duns Scot dans les termes suivants : *Quoniam multis sit perspicuum quod universale non est aliqua substantia extra animam existens in individuis distincta realiter ab eis, videtur tamen aliquibus quod universale aliquo modo est extra animam et in individuis, non quidem distinctum ab iis realiter sed tantum formaliter. Unde dicunt quod in Sorte est natura humana quae contrahitur ad Sortem per unam differentiam individualem quae ab illa natura non distinguitur realiter sed formaliter. Unde non sunt duae res, una tamen non est formaliter alia. Sed haec opinio videtur esse irrationabilis : quia in creaturis non potest esse aliqua distinctio qualitercumque extra animam nisi ubi sunt res distinctae ; si ergo inter illam naturam et illam differentiam sit qualiscumque distinctio, oportet quod sint res rerliter distinctae.* etc. Suit une série de neuf arguments, puis la conclusion : *Dicendum est igitur quod in creaturis nulla est talis distinctio formalis sed quaecumque in creaturis sunt distinctae, etiam sunt res distinctae si utrumque illorum sit vere res.*

réelle et la distinction de raison, il n'y a pas de milieu ; par suite la distinction formelle étant impensable, on ne saurait poser comme fondement objectif de l'universel une *natura communis* distincte formellement de l'individu. Pour établir son système conceptualiste, Ocham se contente ici de cette réfutation (3), — réfutation qui d'ailleurs eut une brillante destinée et que les adversaires de Duns Scot ont répétée depuis, en fidèles disciples du nominaliste anglais.

Dans le *Commentaire sur les Sentences* (4) Guillaume d'Ocham reprend le débat. Sa critique, ruinant à la fois la philosophie de Duns Scot sur le fondement objectif de l'universel et le principe d'individuation, exerça fortement la sagacité des disciples du Docteur Marial et fit couler des torrents d'encre pendant des siècles. — Sans insister davantage, notons seulement que le Venerabilis Inceptor rend précisément ici hommage au génie de Duns Scot et à son effort métaphysique : *Ista opinio est, ut credo, opinio subtilis Doctoris qui alios in subtilitate judicii excellebat ; ideo volo totam istam opinionem quam sparsim ipse ponit in diversis locis hic recitare distincte* etc. (1). — Par suite, si l'on tient compte de ces oppositions fondamentales, si l'on remarque également que Guillaume d'Ocham rejette la distinction formelle qui dans le système de Duns Scot a une grande signification critériologique et maintient fortement, en théodicée, la valeur de la connaissance (2), il est clair que le *nominalisme* du Venerabilis Inceptor bat en brèche le système philosophique de Duns Scot comme une vague de fond qui se brise sur la falaise.

D'autres divergences doctrinales existent encore, non moins nombreuses et non moins significatives.

En psychologie, Ocham se sépare profondément de Duns Scot dans la question de l'objet premièrement connu par l'intelligence. Il bouleverse l'ordre des diverses connaissances élaboré

(1) Au chap. XVII de sa *Logica*, Ocham répond aux raisons que l'on peut invoquer en faveur du sentiment scotiste ; *Multis enim non parvae auctoritatis viris videtur quod uuiversale aliquo modo sit extra animam* etc. L'éditeur, Marc de Benevento, religieux célestin, dans la table de la *Logica* qu'il a faite, l. c. fol. 96 r, a bien noté qu'Ocham combat Duns Scot.

(2) I Sent., d. II, q. VI : *Utrum aliquid quod est universale et univocum sit realiter extra animam ex natura rei distinctum ab individuo quamvis non realiter.*

(3) L. c. B.

(4) *Ox.* I, dist. VIII, q. IV, n. 19, IX. 666 ; *R. P.* I, dist. XLV, q. II, n. 8, XXII 502, etc.

par le Docteur Marial : sa critique porte sur une partie considérable de l'idéologie scotiste (1). De même, Ocham attaque Duns Scot dans la question suivante : *Utrum aliquod universale sit univocum Deo et creaturæ* (I *Sent.*, d. II, quaest. IX). Plusieurs raisons élaborées par le Docteur Marial pour établir l'univocité de l'être sont déclarées insuffisantes. De plus Ocham se sépare complètement de Duns Scot, lorsqu'il soutient que le concept univoque d'être — entendu d'ailleurs en fonction de sa philosophie conceptualiste — s'étend aussi aux différences ultimes et aux passions de l'être (2). Cette dernière divergence a des répercussions profondes. Ailleurs, Ocham rejette la distinction formelle de l'âme et de ses facultés et après avoir critiqué Duns Scot, n'admet qu'une distinction nominale (3). Notons surtout la question suivante : *Utrum oporteat ponere intellectum activum.* Dans cet important problème, Ocham n'ose pas se séparer du sentiment communément accepté ; toutefois, il prend un soin spécial à réfuter Duns Scot qui a soutenu si vivement l'activité et la spontanéité de l'intelligence (4). Même attitude, lorsque le Venerabilis Inceptor se demande si la délectation diffère essentiellement de la dilection. A deux reprises, l'initiateur du mouvement terministe critique longuement Duns Scot (5).

(1) I *Sent.*, d. III, q. V, A-K ; cfr. Duns Scot, *Ox.* I, dist. III, q. II, n. 21, IX 47 ; Lychet, *Com.* in h. l. ap. Duns Scot, IX 66 sqq.

(2) *Quamvis ista opinio, quantum ad conclusionem principalem quam tenet sit vera, videtur tamen in duobus deficere. Primo quia illae rationes illo modo quo nunc fiunt, non videntur concludere, saltem earum aliquae. Secundo est falsum quod dicit quod ens univocum est aliquibus commune et non omnibus existentibus a parte rei.* L. c. ad C. Toute la question est à lire, car elle révèle combien Ocham se plaisait à tourner contre Duns Scot son puissant criticisme.

(3) II *Sent.*, q. XXIII, K-M. — Dans la question de la *locutio angelorum*, II *Sent.*, q. XX, M-P, il y a aussi plusieurs divergences qui intéressent la psychologie générale.

(4) II *Sent.*, d. XXV : *Sciendum est quod circumscripta omnium sanctorum auctoritate et philosophorum, propter nullam rationem necessario concludentem, oportet ponere intellectum activum sed solum passivum ; et aequaliter possunt rationes solvi ponendo unum passivum sicut activum, quod patet discurrendo per omnes rationes quae adducuntur ab aliis et maxime a Johanne pro activitate intellectus.*

(5) I *Sent.*, d. I, q. III, G-S ; IV *Sent.*, q. XIII, *Dubitationes addit., Quarta dubitatio.* Dans ce dernier endroit, Ocham réfute la plupart des raisons apportées par Duns Scot pour établir la distinction réelle de la dilection et de la délectation, puis il conclut, l. c. ad Q : *Sic patet quod Johannes facit octo rationes ad probandum distinctionem inter dilectionem et delectationem quarum duae concludunt et aliae sex non concludunt.* Au début du commentaire l. c. il pose contre le Docteur Marial la thèse suivante : *Dico quantum ad istum articulum quod objectum non est causa immediata delectationis,* l. c. ad M.

En morale, il y a aussi plus d'une divergence entre les deux maîtres franciscains d'Oxford (1). Il en est de même dans la théologie sacramentaire et cela en des matières importantes (2). L'opposition se continue jusque dans les questions qui ont pour objet la béatitude de l'au-delà (3). C'est par une critique à l'adresse de Duns Scot que se termine le *Commentaire* de Guillaume d'Ocham (4).

Ces données — on pourrait d'ailleurs facilement les multiplier (5) — établissent que le Venerabilis Inceptor a fait la critique de la philosophie de Duns Scot et a inauguré contre elle un mouvement de réaction puissante (6). Dans ses principes *spécifiques,* le nominalisme est le rejet complet de la métaphysique dogmatique et réaliste du Docteur Marial.

(1) Ainsi dans la question des actes indifférents, Ocham critique longuement plusieurs assertions de Duns Scot, III *Sent.*, q. XII, XX-AAA, et CCC-FFF. A son avis encore, Duns Scot se trompe, *errat Johannes*, en soutenant que la vertu héroïque ne diffère pas spécifiquement de la vertu de tempérance III *Sent.*, q. XV, dubium, D. Autres reproches au Docteur Marial dans la même question, l. c. ad H : *Non bene assignat Johannes differentiam inter scientiam moralem et prudentiam*, et au sujet de la définition du péché grave, IV *Sent.*, q. IX, C.

(2) Cfr. *IV Sent.*, q. III, D-F ; quaest. V, B-D ; surtout *IV Sent.*, q. IX, P-R, cfr. Duns Scot, *Ox.* IV, dist. XIV, q. IV, n. 6, XVIII 157.

(3) IV *Sent.*, q. XIII, C-D ; *An actus quo videtur Deus et quo videtur creatura sit simpliciter idem numero.* Ici Ocham rejette la *principalem conclusionen et modum ponendi Joannis.*

(4) IV *Sent.*, q. XIV, *quaest. Addit.*, BB : *Ad tertium dubium, dico quod idem actus non potest successive terminari ad diversa objecta ita quod primo terminetur ad unum et postea ad aliud vel post ad diversa objecta sicut ponit Johannes, in primo, de fruitione, et propter illam rationem de transitu contradictorii in contradictorium quem fecimus contra Johannem, in materia de fruitione, quae cum ibi et alibi frequenter et diffuse ponantur, ideo nunc pertranseo.*

(5) Cfr. Ocham, *Prolog.* q. XII, G-O ; q. XI, P-Q ; q. X, C-H : divergence sur la manière de concevoir la nature de la *praxis ; Prolog.* q. IX, B-F, autre désaccord dans la question suivante : *Quid est de ratione subjecti alicujus scientiae.* Jean de Reading traite diffusément de ces matières. — Au sujet de la théorie scotiste des raisons séminales cfr. Ocham, III *Sent.* q. III, C-D etc.

(6) Il importe ici de protester contre la méthode anti-historique et arbitraire de certains écrivains modernes qui regardent comme doctrine nominaliste tout ce qui ne cadre pas avec leur système étroit. C'est sous cette étiquette que l'on range des théories qui n'ont aucun lien, ni interne ni historique, avec le nominalisme et qui ont été parfois soutenues par les plus grands maîtres du XIII[e] siècle, S. Bonaventure, Mathieu d'Aquasparta, Henri de Gand, Richard de Mediavilla : ainsi le rejet de la matière comme principe d'individuation, l'actualité de la matière, la pluralité des formes, l'identité de l'essence et de l'existence, la connaissance directe du singulier, en définitive, les thèses fondamentales de l'augustinisme. La philosophie scolastique — et la théologie — n'ont rien à gagner à cette déformation systématique. Aussi l'observation du R. P. Inauen S. J., dans la *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1923, XLVII Bd, 3 Hft, 434, est-elle parfaitement juste : *Das ist aber historisch und systematisch durchaus ungerechtfertigt.*

Cette conclusion serait plus complètement mise en lumière par un exposé complet et détaillé de la philosophie de Duns Scot sur le point de départ de la métaphysique et cela dans tous ses éléments : perception du moi, saisie de l'objet sensible, élaboration de l'idée, application du concept abstrait à Dieu par voie d'analogie et d'univocité. Mais cette exposition qu'il faudrait faire d'après l'*Opus Ox.* et surtout le *Quodl XIII* (1) — ce dernier est en effet un chef-d'œuvre et l'on a le droit de s'étonner qu'on le néglige totalement pour aller demander la pensée de Duns Scot à deux apocryphes comme le *De Rerum Principio* et les *Théorèmes* — exigerait ici de trop longs développements. Elle sera faite dans une autre circonstance, peut-être même bientôt.

L'histoire du mouvement scolastique établit aussi l'opposition des deux Ecoles : scotiste et terministe. Un mot seulement à ce sujet.

La preuve péremptoire de cette lutte, et cela au lendemain de la mort du B. Duns Scot, se trouve dans les ouvrages inédits de deux maîtres franciscains d'Oxford, Gauthier de Catton (2) et Jean de Reading (Florence, Bibl. Nat. Conv. Sopp. D. 4. 95). Ces deux *Commentaires sur les Sentences*, très développés, sont dirigés contre Guillaume d'Ocham et Pierre Auréol, les deux initiateurs du mouvement terministe. L'œuvre de Jean de Reading est un des monuments les plus importants de la littérature scotiste. Ecrite vers 1320 elle est — constamment et uniquement au nom de Duns Scot — la critique pénétrante de la pensée d'Ocham. Elle seule établit que les relations, que l'on a trop facilement imaginées entre l'Ecole terministe et l'Ecole du Docteur Marial, n'ont aucun fondement historique.

Cette lutte entre les deux grands courants se perpétua jusqu'au déclin de la scolastique, au XVI^e^ siècle. Les disciples du Venerabilis Inceptor s'opposaient également aux Scotistes et aux Thomistes. Ces derniers s'unissaient pour faire exclure de l'Université de Paris l'enseignement ochamiste (3). De plus les disciples du B. Duns Scot n'admettent pas mais combattent les

(1) *Opera omnia*, XXV 507 sqq.

(2) Longpré, o. f. m. *Gualtiero di Catton*, dans les *Studi Francescani*, Firenze 1923, 101-114.

(3) Minges, o. f. m., *Zum Wiederaufblühen* etc, l. c. 143-144. Voir le décret de Louis XI (1473) contre le nominalisme parisien chez Boulay, *Hist. Univ. Paris.*, Paris 1670, V, 708.

principes organiques de la philosophie terministe, tels François de Mayronnes, Pierre d'Aquila etc.

Pour ces motifs — l'attitude indépendante de Guillaume d'Ocham, l'opposition profonde de la pensée scotiste et terministe dans les problèmes les plus graves de la théodicée, de la critériologie et de la métaphysique, la lutte séculaire des deux Ecoles Franciscaines d'Oxford — il est inexact d'affirmer que le Venerabilis Inceptor suit la direction doctrinale du B. Duns Scot « plus fidèlement qu'on le croit ». La véritable formule des rapports qui existent entre le Docteur Marial et Ocham est celle que donnait, au XVII[e] siècle, Mathieu Ferchi : *Infidus evasit Scoto Gulielmus Okam, qui nihil non tentavit ad Scoti doctrinam, scholam, nomen evertenda* (1).

II

Les critiques tendancieuses de M. Landry à l'endroit de la théologie scotiste de la grâce (348-350) n'ont pas plus de fondement. Le système surnaturel du B. Duns Scot non moins que l'histoire donnent à M. Landry un démenti péremptoire.

Et d'abord la théologie de la grâce.

1. M. Landry incrimine la doctrine de l'identité de la grâce et de la charité. Pourtant, ce fut l'enseignement le plus commun dans les diverses Écoles. De grands apologistes de la doctrine catholique de la justification, tels Gaspar Schatzgeyer, André de Véga et le B. Bellarmin, la soutiennent; elle eut incontestablement la faveur du Concile de Trente. Il me semble l'avoir suffisamment démontré pour ne pas y revenir encore (2).

2. M. Landry ajoute : « Nous avons vu la notion légaliste que Scot a de l'amour. Aussi la grâce va-t-elle se vider de toute réalité » (348 cfr. p. 257). — Voir le légalisme dans la définition suivante : « aimer le prochain, c'est vouloir qu'il aime Dieu », c'est peut-être faire preuve du « bon sens » remarquable qui inspire ici la pensée de M. Landry (3), mais c'est aussi

(1) *Apol. in Paulum Jovium*, lib. III, n. 40, Bologne 1620, 69.

(2) Cfr Minges, O. F. M., *Compendium Theol. dogm.*[2] Ratisbonne 1922, II 51-54 ; Schatzgeyer, O. F. M., *Scrutinium divinae Scripturae pro conciliatione dissendentium dogmatum* 1522, ed. D[r] P. Ulrich Schmidt O. F. M., Münster 1922. Pour voir combien cette doctrine est d'inspiration profondément augustinienne, consulter avant tout Macedo, *Collationes doctrinae S. Thomae et Scoti*, Padoue 1673, Coll. VII, diff. 2, sect. V : *Sententiam Scoti ipsius esse Augustini doctrinam*, vol. II, 335-336.

(3) C'est à ce propos que M. L. écrit : « Duns Scot est un intrépide logicien que n'arrête aucun sentiment chrétien ni même aucun « bon sens » (257).

déclarer publiquement que l'on n'a jamais lu deux lignes de S. Augustin (1) ou des Victorins dont Duns Scot reproduit purement l'idée (2).

3. Pour établir que le Docteur Marial « brise la belle architecture thomiste, » M. Landry ajoute encore : « Dieu pourrait remettre un péché sans aucun acte de contrition de la part du coupable, il suffit que le pécheur ne fasse pas actuellement un péché » (349).

Il est vrai, Duns Scot admet que Dieu pourrait dans un mouvement de sa puissance et dans une autre économie — ce que M. Landry oublie de dire — remettre le péché sans un acte actuel de pénitence ou d'amour de la part de l'homme, *dummodo ejus voluntas actu non peccet* (3). Mais cette opinion du Docteur Marial est pleinement autorisée. Non seulement l'Ecole Franciscaine, dont l'autorité et la science ne le cèdent à aucune autre, adopte le sentiment du Docteur Marial (4), mais les deux siècles théologiques par excellence depuis le Moyen-Age, le XVI^e^ et le XVII^e^ siècle, sont nettement favorables à l'opinion Franciscaine (5) : c'est le sentiment de Duns Scot, sinon toujours ses raisons, qu'adoptent des théologiens comme Suarez (6),

(1) *De doctrina christiana,* lib. I, c. XIX, P L XXXIV, 30.

(2) *Ox.* III, d. XXVIII, q. I, n. 2, XV 378. Très beau passage.

(3) *Ox.* IV, d. XIV, q. I, n. 17-19, XVIII 41-42 : *Propter hoc dictum est in conclusione quod requiritur dolor ad hoc ut peccatum mortale regulariter deleatur, quia regulariter dicitur fieri quod fit secundum regulas determinatas a sapientia divina, quarum haec est una : quod peccatum commissum non deleatur sine displicentia de peccato commisso, quae apparet multum rationabilis, quia sicut peccatum avertit a fine et convertit ad creaturam, ita rationabile est quod non deleatur nisi per motum oppositum avertentem a peccato sive a creatura, ut circa illam fuit peccatum, et convertentem ad Deum.* cfr. Mastrius, *Disput. Theol. in II Libr. Sent,* Venise 1669, disp. XVII, *De Justificatione,* q. IV, n 100-131, II 573-580, Hicquet, *Com.* in h. l. apud Duns Scot, *Opera omnia* XVIII 43-45; Herincx, *Sum. Theol. schol. et moralis*[3], Anvers 1707, Pars, II, tract. IV, disp. IV, q. VII, n. 29 ss., II 419-420 ; Durand, *Clypeus scoticae theologiae*[3], Venise 1719, De Gratia, tract. 3, disp. I, q. IV, vol. III 300-314 etc.

(4) Cfr Schatzgeyer l. c. Conatus V, de actu meritorio, indago prima, 79-80.

(5) Mastrius, l. c. *Hic duae sunt oppositae sententiae. Prima est negativa, quam tenent plures ex Thomistis, Conradus, uterque Soto, et nuperrime pro viribus defendunt contra torrentem Recentiorum, Morandus, tract. 4, quaest. 26., Beccanus et Amicus, disp. 32, sect. 2. Altera affirmativa est communis in schola Scotistarum et Nominalium, ut est videre apud Fabrum, disp. II, de poenit. cap. 3 quam sequuntur Neoterici omnes, Suarez, Cardinalis de Lugo, Tannerus, Arriaga, Oviedo, Coninck, Haquet, Aversa, Serra, Lezana, Pasqualig. Turrianus, Lorca, Caspensis et politiores Thomistae ; unde et adversarii ipsi fatentur hanc esse communem, licet certent de mente S. Thomae.*

(6) *De gratia,* lib. VII, c. XXI, Venise 1741, VIII 151 ss 1 ; *De poenitentia,* disp. IX, sect. 2, XIX 82-83.

Lugo, Martinez de Ripalda (1), Arriaga (2), Gaspar Casali (3), Isambert (4) et une foule d'autres. Ici encore, tout comme dans la question de l'identité de la grâce et de la charité, l'histoire de la théologie établit que l'opinion de Duns Scot fut le sentiment *le plus communément suivi* dans les diverses écoles théologiques. Par suite, avant d'évoquer cette doctrine pour rapprocher la théologie scotiste de la pensée protestante, M. Landry qui ignore tout — et les motifs qui fondent l'opinion franciscaine et sa large pénétration dans les divers milieux théologiques — aurait bien fait de se rappeler le conseil de S. Paul : *Modestia vestra nota sit omnibus hominibus.*

4. Toujours dans la même intention, M. Landry ajoute : « Dieu pourrait encore pardonner sans infuser la grâce. » (349).

En fait, Duns Scot admet cette possibilité, mais non pas dans l'ordre actuel (5) — circonstance que M. Landry se devait de signaler clairement, puisque par exemple ce n'est aucunement nier la « réalité » et la valeur de la Rédemption que d'affirmer que Dieu pouvait racheter l'homme tombé autrement que par l'immolation sanglante du Calvaire. Inutile d'ailleurs d'ergoter longuement sur cette question. Le grand mystique du Moyen-Age,

(1) *De ente supernaturali,* Lyon 1666, lib. VI, disp. ultim. De gratia habituali, sect. XXIV — sect. XXVIII, n. 345 ss, Vol. II 757-766. *An potentia absoluta Dei possit remitti peccatum sine retractatione peccatoris ?.. Sentio non esse necessariam retractationem peccatoris ad remissionem peccati. Ita doctores Societatis, Suarez, De poenitentiae, disp. 9, et lib. VII, de gratia, c. 25, Vasquez, tom. 2, in 1, 2, d. 207, cap. 3, Valentia, tom. 4, d. 7, q. 3, puncto 2, Lugo, De poenitentia, disp. 7, sect. 8 et plures alii ab ipsis relati, consentiente Magistro Curiel, 1, 2. q. 103, dub 2, 5, 2, cum magna copia Recentiorum.*

(2) R. de Arriaga, *Disp. Theol. in I, II D. Thomae,* Lyon 1647, De Justificatione, disp. 46, sect. 3, subsect. 1 et 2, n. 7-14, vol. IV 518-520. La question d'Arriaga est d'un très grand intérêt : l'auteur montre bien comment la présente controverse dépend de la manière propre à chaque Ecole d'expliquer la nature du péché habituel.

(3) L. c. lib. III, c. II, fol. 282r surtout ; cfr toute la question, fol. 277r-285r.

(4) *In IIa IIae S. Thomae,* Delibero arbitrio, bonitate et malitia actuum humanorum, peccatis et gratia. Paris 1648, De gratia, ad quaest. CXIII, disp. 10, art. 3 et 4, 535-539. *Utrum possit homo justificari per solam extrinsecam condonationem peccatorum absque aliqua forma sibi inhaerente.* La 1re opinion répond négativement : *Plerique discipuli S. Thomae censent et putant esse sententiam ejus.* Isambert n'est pas de cet avis : *Posterior sententia est affirmans et probabilior quam multi ex antiquioribus et recentioribus scolasticis sequuntur, quos fuse referunt hic interpretes S. Thomae et Suarez, 3 part., de gratia, lib. 7, c. 23, numero septimo et sequentibus, quam etiam sequimur.* — A ce sujet Suarez remarque : *De gratia,* l. c. n. 23, VIII 154 : *Ad fundamenta contrariae sententiae, respondetur, in primis ad D. Thomam sufficienter intelligi secundum ordinariam legem, ut Cajetanus et Ledesma illum explicarunt neque conjectura Soti est alicujus momenti* etc. Cfr. *De poenitentia,* l. c. XIX 82.

(5) Cfr. Mastrius, l. c. Disp. XVII *De Justificatione,* q. III, art. I, n. 63-100, 575

celui qui a parlé peut-être le plus divinement de la grâce et de l'ordre surnaturel, S. Bonaventure, enseigne la même doctrine que le Docteur Marial : *Ad illud quod objicitur quod Deus possit restituere innocentiam et ita delere culpam absque gratia*, DICENDUM QUOD HOC EST VERUM ; *sed largitas divinae misericordiae sic* DECREVIT *auferre malum per quod homo Deo displicet ut simul daretur bonum per quod homo Deo placeret, nec unquam expellit culpam quin sanctificet ipsam animam et in ea habitet per gratiam* (1). Le B. Duns Scot n'a pas parlé en d'autres termes. Cela suffit bien — sans rappeler que l'opinion franciscaine a joui dans les diverses Ecoles théologiques d'une grande autorité (2) et qu'elle a été brillamment défendue par un des maîtres qui ont le mieux étudié l'ordre surnaturel, Martinez de Ripalda (3), — pour mettre cette « déduction » de M. Landry au nombre des autres calomnies qu'il a accumulées dans son ouvrage.

5. L'autre motif invoqué par M. Landry est le suivant : « Bien plus, Dieu pourrait probablement infuser la grâce dans

(1) II *Sent.* d. XXVIII, art. I, q. I, ad 6, *Opera Omnia*, Quaracchi 1885, II 677 ; IV *Sent.*, d. XVII, p. I, q. I, *ibid.*, IV 419-420. De même, ALEXANDRE DE HALES, *Sum. Theol.* IV, q. XVII. m. IV,a. VI, Cologne 1622, IV 544a.

(2) HÉRINCX, l. c : *Dico : absolute loquendo posset Deus peccatori remittere peccatum, restituere divinam amicitiam et jus ad vitam aeternam absque dono gratiae habitualis. Ita Alensis, Bonaventura, Scotus, Occam et communiter alii. Immo Soto, lib.2 de natura et gratia, c. 17, dicit neminem de hoc ambigere. Citantur tamen quidem Thomistae et Recentiores in contrarium.* MASTRIUS, l. c. n. 63, Suarez, Op. cit., lib. VII, c. XXI, n. 6-8, l. c. 156 énumère longuement les théologiens qui suivent Duns Scot, — quoique parfois avec des nuances, — et au nombre desquels figurent plusieurs disciples de S. Thomas d'Aquin. GASPAR CASSALI, O. S. AUG, l. c. fol. 282 r. col. a, écrit : *Dicimus tria per ordinem. Primum est : Potest Deus de potentia sua absoluta remittere filiis Adae omnia peccata eorum originalia vel actualia, non praestando illis gratiam aliquam creatam spiritualem superadditam. Secundum est : Potest Deus de potentia sua absoluta acceptare filios Adae ad gloriam non dando illis gratiam gratum facientem aliquam creatam.* Fol. 283 v col. B. *Sic enim quantum ad primum et secundum tenuerunt Alexander de Ales, Scotus, S. Bonaventura, Gregorius, Marsilius, Gabriel, Durandus, et* MULTI ALII DOCTORES PENE INFINITI... Fol. 284 r. col. b. *Quid ergo ad Aureolum ? et quid ad Cajetanum ? Relinquimus eos, quia non concludunt eorum rationes ; sequimur autem Alexandrum de Ales, Scotum, S. Bonaventuram, Gregorium, Durandum, Gabrielem et alios hujus sententiae pene infinitos.*

(3) *De ente supernaturali*, lib. VI, disp. ult. de gratia habituali. sect. XXI-XXIII n. 274-345, vol. II 744-757. *An possit remitti mortale peccatum absque infusione gratiae ? — In hac quaestione partem affirmantem amplector. Quam docent Scotus, Bonaventura, Ocham, Gabriel, Henricus (Gandavensis), Gerson, Medina, Bellarmin, Zumel pluresque quos refert et sequitur Pater Suarez, lib. 7, de gratia, c.22, n. 6, et cap. 23, n.2, et tom. 4, in 3, d.9, sect.4, Granado, tract.8 de gratia, disp. 5, seet. 2. Quibus adde Curiel, 1, 2, q. 113, art. 2, dub. 2 et Lorcam, d. 37, cum plurimis et doctissimis.* La dispute de Ripalda est d'une grande beauté.

une âme encore pécheresse ; entre la grâce et le péché, aucune opposition physique » (349).

Voilà certes de lourdes affirmations lancées prestement et sans le moindre appel au texte du B. Duns Scot (1). En réalité, qu'en est-il ? En quoi la doctrine authentique du Docteur Franciscain favorise-t-elle les conclusions de M. Landry ?

La dernière de ces assertions « entre la grâce et le péché, aucune opposition physique » n'a rien de répréhensible. Loin de là. Si Duns Scot enseigne que le péché et la grâce s'opposent *demeritorie* (2), il ne fait que reproduire et synthétiser la théologie de S. Bonaventure (3). Le Séraphique Docteur n'explique pas autrement que Duns Scot la disparition de la grâce dans l'âme (4). De plus, il n'est pas certain que « la belle architecture thomiste » soit celle que M. Landry a cru entrevoir. D'aucuns pourraient lui indiquer des raisons de douter. Ainsi parmi les théologiens modernes, M. van der Meersch interprète le Docteur Angélique dans un sens pleinement conforme à S. Bonaventure et à Duns Scot (5). Enfin, un très grand nombre de théologiens de toute tendance — même en dehors de l'Ecole Franciscaine (6) — enseignent et défendent longuement le sentiment mis en honneur par S. Bonaventure, Mathieu d'Aquasparta et Guillaume de Ware.

(1) Notons que dans cette page 349, où M. Landry se laisse aller à son imagination pour calomnier Duns Scot, deux des renvois sur quatre sont fautifs. Et après cela, on déclare solennellement s'être enfermé dans les in-folios du Docteur Marial !

(2) *Ox.* II, dist. XXXVII, q. I, n. 10, XIII 360 etc.; cfr Mastrius, Op. cit., disp. XVII, q. II, l. c. 559.

(3) II *Sent.* d. XXVI art. I, q. IV ad 5, II 641 : *Si quaeratur ratio hujus quare deficit ; hoc est, propter aversionem mentis humanae. Cum enim gratia non salvetur nisi continuatione influentiae a bonitate divina super faciem mentis humanae, quando anima a Deo vertitur, influentia non continuatur et per consequens gratia corrumpitur, anima autem avertitur per peccatum ; et ideo quodam modo gratia per peccatum dicetur corrumpi, non quod peccatum agat in gratiam, sed quia anima per peccatum se avertente et Deo cessante influere, necesse est gratiam in se ipsa deficere. cfr.* Duns Scot, *Ox.* IV, d. I, q. I, n. 33, XVI 95 b. etc.

(4) III *Sent.* d. XXXI, art. I, q. I ad 2, vol. III 675 : *Ad illud quod objicitur quod caritas est fortior peccato ; dicendum quod amissio caritatis non est propter hoc quod peccatum agat in ipsam, eam expellendo, sicut una forma naturalis expellet aliam ; sed hoc est, quia, cum esse caritatis dependeat a duobus, videlicet a Deo influente et a libero arbitrio suscipiente, cum liberum arbitrium se a Deo avertit, caritas in semetipsa deficit.*

(5) *Grâce*, art. du *Dict. de Théol. cath.* de Vacant-Mangenot, fasc. 48, Paris 1914, 1630.

(6) Cfr. Mastrius, l. c. n. 39, 559. — Isambert.. *Opus cit. De gratia,* ad quaest. CXIII, disp, XI, art. IV, l. c. 546-547 ; Arriaga, *De Justificatione*, disp. 45, sect III, subsect. VI, Lyon 1647, IV 513 ss.; n. 43 : *Dico quartum : peccatum tum actuale*

Quant à la première assertion de M. Landry, si on l'entend, *ut sonat,* elle est fausse. *Duns Scot ne dit pas que la grâce simpliciter est compatible avec le péché : il enseigne exactement le contraire* (1), tout comme les autres théologiens.

Il reste que, sur ce point comme sur tant d'autres, M. Landry n'a pas compris l'opinion des théologiens franciscains — je ne dis pas de Duns Scot, car les quelques textes du Docteur Marial que l'on peut indiquer en ce sens sont moins explicites, d'une valeur critique incertaine (2), et n'ont pas toujours le sens qu'on leur a prêté (3). — La question controversée est la suivante (4):

quam habituale non potest gratiam expellere efficienter effective ; n. 45 : *dico quinto . moraliter effective optime dici potest tam peccatum actuale quam habituale expellere gratiam.* Voir surtout la très longue thèse de Martinez de Ripalda qui défend une opinion à peu près identique à celle des théologiens franciscains, ou plutôt la thèse franciscaine plus développée. *De ente supernaturali,* Lyon 1652, Lib. VI, disp. ult. sect. XIV-XX, n. 184-270, vol. II 727-743. Il écrit : *Probabilius mihi est gratiam justificantem ex sua natura intrinseca remissivam esse peccati, ut suapte excellentia et dignitate inducere valeat Deum ad condonationem ipsius, ad condonationem tamen liberam et gratuitam, nec tanta necessitate connexam cum infusione gratiae quanta destructio frigoris connectitur cum calore* (comme le soutient l'opinion thomiste) *sed connexione quadam morali fundata in excellentia gratiae et deformitate peccati, quam Deus, si vellet, superari posset, nullam vim physicam inferens gratiae justificanti aut peccato, qualiter nostra condigna merita et ipsa gratia sanctificans seclusa liberali promissione Dei, connectuntur cum praemio aeterno gloriae, non quidem physice sed morali quadam exigentia ac condignitate dependenti a favore liberali Dei ad retributionem praemii. Priorem partem de gratia intrinsece remissiva peccati, probavi ex professo, sect. 12. Posteriorem de indigentia favoris externi Dei ad actualem remissionem culpae quae nunc incumbit probanda, tuentur omnes theologi relati sect. XIV, pro secunda et tertia sententia (Scotus cum suis etc., qui contemnendae auctoritatis non sunt. Omitto plura Scotistarum, Nominalium, Aegidii, Lessii, et Pluteani argumenta quae mihi non placent.*

(1) *R. P.* IV, d. XVI, q. II, n. 27, XXIV 273 : *Ad aliud, cum dicitur quod culpa et gratia non sunt opposita formaliter nec sibi invicem formaliter repugnantia ut calidum et frigidum, album et nigrum, concedo quod nullum supernaturale est formaliter oppositum alicui naturali, ut probat, quia non sunt in eodem genere entis. Sed cum infers : igitur Deus posset de potentia absoluta infundere animam manenti sub culpa, dico quod non sequitur, quia hoc induceret contradictionem ; ex hoc enim quod in aliquo instanti maneret in culpa, esset non amica sed inimica Dei ; et ex hoc quod in eodem instanti sibi infunderetur gratia, esset amica, et ita simul esset amica quod est impossibile includens contradictionem. De potentia tamen non solum absoluta sed etiam ordinata posset esse amica et non amica pro alio et alio instanti* etc ; *Ox.* IV dist. XXI, q. I, n. 3, XVIII 702 b ; *R. P.* ibid. n. 3, XXIV 316 b ; *R. P.* IV, d. IV, q. V, n. 4, ad tertium, XXIII 610.

(2) Ainsi le passage suivant, *Ox.*, IV, d. XVI, q. II, n. 19, XVIII 493, parfois allégué est assez flottant. En effet, plusieurs excellents mss. de Duns Scot, — les meilleurs à ma connaissance — portent tous l'incise suivante : *Amicitia per gratiam est ordinari ad vitam aeternam ; inimicitia per culpam est ordinari ad pœnam condignam. Haec possunt simul stare, licet* NON PRO EODEM NUNC etc.

(3) Ainsi *Ox.* II dist. XXXVII, n. 10, XIII 360.

(4) MASTRIUS, *De Justificatione,* disp. VII, q. II, n. 49, l. c. 562 ; S. BONAVENTURE,

Respondeo quaestionem moveri DE GRATIA QUATENUS QUAEDAM QUALITAS, *ut constat ex argumento Adversariorum, praesertim Vasquez, disp. 204. c. 4, quae procedunt de gratia sub ratione qualitatis, quatenus contendunt praecise, ut talis est, habere ratione gratiae et facere hominem justum et sanctum ex natura rei, secluso quocumque extrinseco Dei favore vel ordinatione divina. Neque potest esse quaestio de gratia sub ratione gratiae, quia cum in hoc sensu includat remissionem culpae, ut effectum sibi debitum sive ex natura rei sive ex ordinatione divina, plane implicat in terminis quod sub tali ratione possit cum peccato componi.* Durand est non moins explicite (1) que Mastrius de Meldula. Si M. Landry les avait consultés au lieu de les mépriser au nom et avec l'autorité de Rabelais, il aurait connu au moins le *status quaestionis* précis et n'aurait pas prêté aux théologiens franciscains un sentiment qui n'est pas le leur.

Dans ce sens et dans ces limites, l'opinion Franciscaine a rencontré l'appui de plusieurs théologiens, disciples de S. Thomas d'Aquin dans l'ensemble de leurs œuvres et dont on ne peut méconnaître la haute autorité : tels Suarez (2), Arriaga (3), Martinez de Ripalda (4), Isambert (5) et une foule d'au-

Opera omnia, IV, 420. Il ne s'agit que de la grâce considérée matériellement, *in alio ordine providentiae... materialiter sumpta.*

(1) *Clypeus scoticae theol.*[3], Venise 1709, De gratia, tract III, disp. I, q. V, vol. III 328 : *Dum dicimus peccatum et gratiam posse esse simul, non consideramus gratiam quatenus subest divinae ordinationi nec peccatum quatenus est contra legem Dei sed quatenus est qualitas et peccatum prout est actus physicus.* Cfr DUPASQUIER, *Summa theol. scotist ;* Padoue 1706, *De gratia,* disp. IV, q. V, vol. V. 192 ss : *Quaestio igitur haec movetur de gratia physice et materialiter considerata ; an ex se habeat oppositionem realem cum peccato, sicut calor cum frigore aut lux cum tenebra? non de gratia formaliter et reduplicative, ut gratia est, nam in hac consideratione, certum est et evidens eam omnino incompossibilem esse cum peccato* etc.

(2) *De gratia,* lib. VII, c. XIX, n. 12 ss, l. c. 140-143.

(3) *Disp. theol. in Ia, IIae S. Thomae,* Lyon 1647, *De Justificatione,* disp. 46, sect. IV, vol. IV 520-523 : *Utrum divinitus peccatum et gratia possunt esse simul in anima.* Après avoir exposé le sentiment de Vasquez, Arriaga conclut, l. c. subsectio II, n. 17 : *His tamen non obstantibus, contraria sententia affirmans possibilem esse conjunctionem, longe est probabilior ut etiam communior. Auctores vide apud Suar. supra (lib. 5, c. 19 et 20 et Tannerum, disp. 6 q. 5, n. 53... Dico quarto :* (l. c. n. 21) *e quarum* [*qualitatum*] *numero sit gratia quae de facto datur, an ex aliis, dubium est. Probabilius censeo esse ex numero earum quae possunt divinitus cohaerere cum peccato, tum* QUIA ID SUADET FERE COMMUNIS DOCTORUM SENTENTIA, *tum quia, quidquid sit de alia possibili cui ea conjunctio repugnet, non debemus de facto asserere Deum non posse divinitus cum hac conjungere peccatum, cum nulla in ea conjunctione nobis appareat repugnantia.* Arriaga critique d'ailleurs plusieurs arguments de Suarez.

(4) Loc ult. cit.

(5) Op. cit. De gratia, ad quaest. CXIII, disp. XI, art. I-IV, 540-547. Isambert

tres (1). C'est dire une fois de plus que M. Landry incrimine une opinion dont il ignore même l'énoncé — il est vrai que je l'excuserai facilement ici, car il n'est pas le seul dans le cas — et qui est aussi autorisée que le sentiment opposé, au jugement de plus d'un auteur, *fere communis Doctorum sententia,* dit Arriaga.

6. M. Landry développe longuement une autre remarque à l'adresse de la théologie scotiste de la grâce et du mérite. « La grâce plaît à Dieu, uniquement parce que Dieu librement veut l'agréer. Alors dira un thomiste, où réside le caractère surnaturel de la grâce ? Une qualité quelconque peut devenir surnaturelle si elle est acceptée comme telle par Dieu. Enfin, il n'existe aucun lien entre les œuvres et la récompense du ciel. Est méritoire tout acte que Dieu accepte comme digne de récompense. Un acte mérite, parce que Dieu l'a voulu ; il n'est pas le germe dont le développement interne s'épanouira un jour en un bonheur éternel » etc. (349).

En fait — en reprochant à Duns Scot de faire dépendre la valeur des bonnes œuvres de la seule acceptation divine — M. Landry ne fait que colporter une erreur réfutée au XVII^e^ siècle par les disciples les plus autorisés du Docteur Marial, tels Mastrius (2), Macedo (3), Faber (4), et récemment

écrit l. c. art 1, 541. *Duae sunt de hac re oppositae sententiae una affirmans repugnare, quam tradunt Vasquez, hac parte, disp. 104, c. 1, Montesinus, hac quaest. disp. 33, q. 7, parag. 2, ubi aliquot alios referunt pro eadem sententia, putantque hanc esse sententiam S. Thomae, IIa IIae quaest 24 art. 10. Altera sententia quam ipsemet Vasquez, loco supra citato, fatetur esse communiorem inter theologos, est probabilior, eamque hac unica nostra propositione explicamus : peccatum habituale mortale et habitualis gratia possunt absque ulla repugnantia physica esse simul per absolutam potentiam Dei. Ita Scotus, in 2 Sent. dist. 37, Aliacensis, ibid. et plures alii tam recentiores quam veteres [quos] interpretes Sancti Thomae hoc loco fuse referunt.* La thèse d'Isambert, longuement développée, est une des meilleures défenses de l'opinion affirmative.

(1) Mastrius, l. c. n. 38, 559.

(2) *Disput. theol. in III Libr. Sent.*, Venise 1661, De merito Christi disp. III, q. IV n. 87-97, vol. III 191, ss. Cette *questio* de Mastrius est très importante pour établir les rapports doctrinaux qui rapprochent ici singulièrement S. Bonaventure et Duns Scot, cfr. disp. cit. n. 8, 171 ; n. 18-20, 173-174 ; n. 25, 175 etc. A noter surtout S. Bonav. II *Sent.*, d. XXVII art. II, q. III, ad 3, vol. II 668 : les principes fondamentaux de la théologie scotiste du mérite y sont formulés.

(3) *Collationes,* coll. V, diff. 2, *De Merito et satisfactione Christi*, Padoue 1680, vol. III, 309-310. Macedo remarque justement que D. S. a fortement subi l'influence de S. Augustin.

(4) *Disput. theol. in III Sent.*, Venise 1618, Liv. III. d. 17, disput, 42 : *utrum opus sit meritorium de condigno ex hoc solum quod procedit a gratia ?*, vol. III 200-205. Après avoir exposé, l. c. c. 2, 201-203, l'opinion de Duns Scot, Faber répond à certaines critiques dans les termes suivants, l. c. c. 3, n. 14, 203 : *Falsum est hanc*

encore par le R. P. Minges (1) et M. le Dr Klein (2). Pour le moment, il suffit de renvoyer M. Landry à ces études qu'il ignore comme tout le reste, ou tout simplement aux *Reportata* (3).

Notons cependant que M. Landry n'a certainement pas lu le texte dont il se réclame (4). Duns Scot y enseigne, en effet, qu'il ne faut pas seulement que l'*acte* soit moral et informé par la grâce pour être méritoire ; un autre élément est encore requis, *plus requiritur,* à savoir l'acceptation divine qui n'est qu'un acte d'amour. Loin d'être la raison exclusive et totale du mérite, l'acceptation divine est la *ratio completiva* (5).

7. Que Duns Scot ait nié la réalité de la grâce, diminué son activité, comme le prétend sans preuve M. Landry, c'est une fausseté.

Le Docteur Marial, en effet, a maintenu aussi énergiquement

esse opinionem Scoti [*id est ratio meriti in sola acceptatione extrinseca*], *ut est videre, loco superius citato, scilicet I Sent. d. 17. q. I, art. I, scilicet in illo paragrapho : sed tunc est ulterius dubium. etc. Nam ex supra dictis, ibi colligit ad actum meriti concurrere ultra substantiam actus et rectitudinem moralem acceptationem divinam, quae acceptatio non est praecisa ratio meriti sed est causa partialis meriti sive ratio completiva meriti. Unde non negat substantiam actus concurrere quoque : unde quantitas et qualitas et valor meriti pendent ex substantia actus et ex acceptatione divina et unum sine altero non sufficit ; actus autem meritorius quoad substantiam secundum Scotum, ibi oritur ex voluntate operante et a gratia concomitante et inclinante. Ergo Scotus non ponit totalem rationem meriti ex ratione acceptationis sed partialem et per acceptationem non intelligit pactum et acceptationem temporalem sed aeternam.*

(1) *Der Wert der guten Werke nach Duns Scotus*, art. de la *Theologische Quartalschrift*, Tubingue 1907, 76-93.

(2) *Der Gottesbegriff*, 142-143.

(3) I dist. XVII, q. II, n. 5-8, XXII 210; cfr. *R. P.* IV dist. XXII, q. I, n. 8, XXIV 336-337 ; *Ox.* ibid. n. 8, XVIII, 777.

(4) *Ox.* I, dist. XVII, q. III, n. 23, X 82 : *Dubium est qualiter habitus iste (gratia) sit ratio acceptandi naturam et actum. Ratio enim acceptandi naturam videtur esse sicut quidam decor naturae complacens voluntati divinae, ita quod — sive ponatur habitus esse activus sive non activus* — EX HOC SOLO QUOD EST TALIS FORMA DECORANS ET ORNANS ANIMAM POTEST ESSE RATIO ACCEPTANDI NATURAM, *sed ad actus acceptationem plus requiritur quam quod agens habeat hunc decorem spiritualem etc.* Cfr. l. c. n. 22, X 82, et surtout *Quod.* XVII, n. 4, ulterius meritorium connotat etc., XXVI 205.

(5) *Ox.* l. c. n. 25, X 84. A noter qu'il ne s'agit pas ici de l'habitude infuse. — De plus, Duns Scot n'est pas le seul à parler ici d'inclination et d'acceptation divine. Voici ce que dit S. BONAVENTURE, II *Sent.*, d. XXVII, art. II, q. III, ad 3, vol. II 668 : *Meritum condigni non necessario ponit obligationem in retribuente sed ponit sufficienten ordinationem ejus qui remuneratur ad ipsam remunerationem mediante aliqua laudabili operatione. Gratia autem sufficientem ordinationem ponit in viatore ad obtinendam gloriam, tum ratione suae dignitatis ex qua totum hominem reddit Deo et acceptum et carum,* TUM ETIAM RATIONE DIVINAE PACTIONIS, *tuum ratione arduae operationis.* Cfr ibid. q. II ad 4, 5, 663. — Isambert écrit, en disputant la question

que S. Bonaventure la nécessité de la grâce, *ex ratione justificationis peccatoris, ex acceptatione divina, ex ratione actus meritorii* (1). On pourrait écrire une monographie à ce sujet.

De plus, Duns Scot a exalté le rôle et la grandeur de la grâce comme tous les Saints. La grâce est une participation à la vie de Dieu (2). Elle est une *forma deiformis* (3), qui rend l'âme semblable à Dieu (4), la gloire anticipée (5), une beauté surnaturelle en laquelle Dieu se complait (6), le principe de la vie intérieure (7). Elle a toutes les excellences de la charité surnaturelle (8). C'est elle qui expulse le péché (9), réforme « l'image » de Dieu défigurée par le péché (10); au degré le plus humble, elle suffit pour purifier l'âme de toutes ses fautes : *Minima gratia sufficit ad excludendum omnia peccata* (11). Par elle Dieu habite dans l'âme (12). En définitive, toutes les prérogatives de la grâce, Duns Scot les proclame dans tous ses écrits. Que veut-on de plus ?

8. Que par une dernière conséquence, le Docteur Marial ait nié l'ordre surnaturel, c'est une autre *assertion erronée.*

La théologie du surnaturel élaborée par Duns Scot est celle de l'Eglise. Récemment le R. P. Minges, O. F. M., l'a fort bien

suivante : *Utrum ad meritum de condigno requiratur promissio seu pactum Dei,* Op. cit. *De Gratia,* ad. quaest. CXIV, disp 2, art. 1 et 2, 554 ss : *Duae sunt de hac re sententiae. Prior negat requiri promissionem ; ita Cajetanus cum nonnullis recentioribus ; volunt enim solam aequalitatem dignitatis in ipso operante libere sufficere ut ipsum ejus opus sit meritorium de condigno. — Melior tamen est contraria sententia, quae est Scoti, primo sententiarum, dist. 17, q. 2 ; imo videtur esse S. Thomae hac quaest. art. 1, dum ait : « Ordinationem fuisse necessariam ad meritum apud Deum ». Ibi enim per ordinationem nihil aliud intelligit quam promissionem qua Deus obligatur ; nam, ibi, in solutione ad tertium, ait : « ex vi istius ordinationis Deum fieri debitorem », et ideo Conradus ibi hanc ordinationem vocat promissionem.*

(1) *Ox.* I, d. XVII, q. III, n. 18-20, X 72-74 ; n. 22, X 82, etc : *R. P.* I, d. XVII, q. I, n. 3, XXII 205-206 ; *Ox.* IV, d. I, q. VI, n. 8, XVI 210 ; *R. P.* IV, d. I, q. V, n. 7, XXIV 562 ; *Ox.* IV, d. I, q. I, n. 31, XVI 94, etc.

(2) *Ox.* III, d. XIII, q. IV n. 14, XIV, 465 b ; *R. P.* I, d. XVII, q. I, n. 9, XXII 207.

(3) *Quod.* XVII, n. 5, XXVI 206 b.

(4) *Ox.* IV, d. VI, q. XI, n. 4, XVI 651 a.

(5) *Ox.* II, d. XXVI, q. I, n. 4, XIII 236 b.

(6) *Ox.* I, d. XVII, q. III, n. 23, X 82 ; *R. P.* ibid. q. II, n. 9, XXII 211.

(7) *Ox.* IV, d. XXI, q. I, n. 13, XVIII 717 ; *R. P.* IV, d. III, q. IV, n. 15, XXIII 596.

(8) *Ox.* II, d. XXVII, q. I, n. 3, XIII 249.

(9) *Ox.* IV, d. IV, q. V, n. 9, XVI 438; *Ox.* IV, d. IV, q. II, n. 3, XVI 390 b etc.

(10) *R. P.* II, d. XXVI, q. I, n. 8, XXIII 133 b.

(11) *R. P.* IV, d. I, q. V, n. 9, XXIII 563.

(12) *Ox.* I, d. III, q. VI, n. 35, IX 307 : *Creatura rationalis non conservatur in gratia sine divina praesentia.* — Je tiens à ajouter cette remarque. Plusieurs critiques

exposée dans sa monographie *Die Gnadenlehre des Duns Scotus* (1). Maintes fois, le Docteur Marial dénonce l'hérésie pélagienne qui confond les deux ordres naturel et surnaturel. Très énergiquement, il situe le surnaturel au delà de la nature et de ses exigences (2).

Pour donner un simulacre de fondement à son affirmation, M. Landry écrit : « Il n'y a plus d'ordre surnaturel, la vue intuitive de Dieu, tel est l'acte essentiellement surnaturel, l'acte qu'aucune créature, si parfaite soit-elle, ne peut produire par ses seules forces ; or Scot ne voit dans cette « surnaturalité » de la vision béatifique qu'un décret arbitraire de Dieu » (349, cfr. 285-286). Le *Quod.* q. 14, n. 10 est invoqué dans ce sens.

En fait, que dit ce texte ? D'abord, Duns Scot pose en thèse exactement le contraire de ce que M^r^ Landry lui attribue à savoir *l'impuissance naturelle* de l'homme à s'élever jusqu'à la vision béatifique : *Licet notitia per se et propria et immediata possit distingui in intuitivam et abstractivam, de qua distinctione prius est habitum, tamen de utraque videtur ista conclusio tunc tenenda : quod anima non potest attingere ad notitiam Dei propriam et immediatam ex perfectione sua naturali, etiam pro quocumque statu naturae, concurrentibus etiam quibuscumque causis naturaliter motivis ipsius animæ ad cognoscendum, et idem diceretur de angelo* (3). C'est clair et précis. La raison de cette impuissance naturelle est la suivante : aucune créature ne peut « causer » cette présence immédiate de Dieu de quelque façon qu'on la considère, *praesentia reali sive praesentia ideali.* Duns Scot développe cette idée en s'appuyant sur un texte de S. Ambroise (4) cité par S. Augustin (5) — il est cité par Alexandre de

de M. Landry reposent en dernière analyse sur ceci : *M. L. ne sait pas du tout* ce que veut dire dans la théologie de Duns Scot *acceptatio divina, ordinatio divina.* Sans rappeler les longues explications de Mastrius, Faber, notons seulement après Durand, *Clypeus* l. c. disp. II, q. III, vol. III 362 : *Advertendum est ordinationem aut acceptationem operis meritorii esse duplicem, intrinsecam et extrinsecam. Intrinseca est illa quae includitur in voluntati dandi gratiam. Deus enim largiendo gratiam propter bonus opus eliciendum, acceptat aut ordinat opus illud ad praemium. Extrinseca autem consistit in aliquo actu positivo divinae voluntatis, quo formaliter et expresse promittit vitam aeternam pro tali opere a gratia procedente.* Duns Scot parle de la première : on le critique ordinairement comme s'il n'admettait que la seconde.

(1) Münster 1906.

(2) Voir la belle étude de Minges l. c. 44-56. A noter surtout *Ox.* II, d. XXIII, q. I, n. 9, XIII 165.

(3) *Quod.* XIV, n. 10, XXVI 39.

(4) *Quod.* l. c. ; S. Ambroise, *In Luc.* I, n. 24, P L XV 1543.

(5) S. Aug. *Ad Paulinam, De videndo Deo, ep.* 147, c. 15, n. 37, P L XXXIII 612.

Halès (1) aussi — deux Pères de l'Eglise qui, sans doute, « nient l'ordre surnaturel » ou font reposer « cette surnaturalité de la vision béatifique sur un décret arbitraire de Dieu » et dont la pensée doit être « bien voisine de la théologie luthérienne ».

Ailleurs, Duns Scot reprend la même thèse et la même argumentation. Il écrit dans le style lapidaire qui lui est familier : *Dico quod anima humana non est sufficienter activa ex puris naturalibus ad consequendum actum visionis, quia impossibile est intellectum esse causam visionis nisi intellectus habeat in se objectum cognitum vel aliud in quo eminentius continetur ; sed natura humana non habet Deum in se, ex se praesentem sibi sub ratione objecti nec in alio in quo eminentius continetur quia in nullo alio potest eminentius contineri ; ergo ex se non sufficit ad habendum cognitionem divinae naturae visivam* (2). Il ajoute : *Praeterea, visio est cognitio intuitiva rei in se ; sed natura humana non potest habere ex se praesentem Deum in ratione objecti, licet sit sibi praesens per illapsum ; ergo non potest ex se habere visionem naturae divinae ; non ergo sufficit ex puris naturalibus ad cognoscendum virtute propria objectum beatificum.*

Plusieurs autres textes de Duns Scot affirment la même doctrine (3).

L'être dans toute son extension, *ens in sua communitate, sive sit univocationis sive analogiae, non curo modo,* est l'objet adéquat de l'intelligence (4). Par suite, l'intelligence peut être élevée à voir Dieu, l'Etre premier, qui seul la rassasiera (5). Mais elle ne

(1) Alexandre de Halès, *Summa Theol.*, lib. I,n. 8, vol. I, 16, éd. Quaracchi, sous presse : « *Dicendum secundum verbum B. Augustini : « Si quaeris quomodo dictus sit invisibilis Deus, si videri potest, respondeo : invisibilem esse natura ; videri autem potest cum vult et sicut vult ». Ex quo patet distinctio : quod Deus est invisibilis natura, visibilis vero voluntate. Secundum hoc ergo distinguendum : quod est visibile necessitate et est visibile voluntate. Visibilia necessitate sunt corporalia et sensibilia ; visibilia vero voluntate sunt spiritualia, quemadmodum angeli et ipse Deus. Et hoc est quod dicit Augustinus in eodem libro sumens auctoritatem Ambrosii super illud Luc.I. 11 : apparuit Angelus etc : « Non similiter sensibilia videntur et is cujus naturae est non videri, voluntatis videri ; nam si non vult, non videtur ; si vult, videtur* ». etc. C'est ce dernier texte que cite Duns Scot.

(2) *Ox.* IV, d. XLIX, q. XI, n. 9, XXI 417. Même texte dans les *R. P.*

(3) *R. P.* I, d. XXII, q. I, n. 11, XXII 266 ; surtout *Ox.* I, d. III, q. II, n. 16, IX 31-32, *Ox.* I, d. III, q. III, n. 24, IX 147 b-148 etc. Sur toute cette question, à lire la dissertation de Mastrius, *Disp. Theol. in I Libr. Sent.*, Venise 1655 : Disp. VI, *De Visione beata*, q. II, vol. I 538-563.

(4) *Quod. cit.* n. 11, XXVI 40.

(5) *Ox.* IV, d. XLIX, q. XI, n. 11, XXI 419 : *Intellectus habet objectum totum ens et ideo potest elevari ad aliquid immateriale, imo potest elevari ad quodlibet cognoscendum ; unde non est simile de istis potentiis scilicet intellectiva et sensitiva, quantum ad objecta, quia non est contra rationem intellectus, imo summe competit ei elevari ad videndum objectum supernaturale.*

saurait atteindre cet objet suprême en raison de ses seules forces naturelles : autre en effet est l'objet qu'elle peut atteindre, *objectum attingentiae,* autre celui dont l'intelligibilité ne lui épugne point, *objectum inclinationis* (1). C'est la doctrine catholique elle-même.

On peut juger par là avec quelle audace M. Landry *falsifie* les textes et la doctrine de Duns Scot et lance contre lui la plus grave des accusations — celle de nier l'ordre surnaturel — et cela en s'appuyant sur un texte qui reproduit simplement la pensée de S. Ambroise et de S. Augustin.

L'histoire de la théologie ruine également les affirmations de M. Landry. Elle établit précisément que les controversistes et les apologistes catholiques ont tenu en grande estime plusieurs des doctrines qu'il incrimine à tort et à travers.

Et d'abord la théologie de la grâce. C'est à la suite de Duns Scot et *au nom de son système sur l'ordre surnaturel, la grâce, l'acceptation divine, le péché et le libre arbitre,* qu'André de Véga et Gaspar Schatzgeyer ont lutté contre l'hérésie luthérienne. On doit au premier le célèbre traité *De Justificatione* que Canisius fit répandre en Allemagne et qui est le commentaire le plus autorisé des décrets du Concile de Trente sur la grâce. Le second, polémiste et mystique estimé, écrivit dès 1522 son célèbre *Scrutinium divinae Scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum* (2). L'ouvrage produisit un grand effet ; lorsqu'en 1543, il fut édité à Ingolstadt avec d'autres écrits latins de Schatzgeyer, les ducs Guillaume et Louis de Bavière, par une lettre du 1er janvier, le recommandèrent à tous les prélats et à tous les prêtres de leur duché, dans le but de les mettre en état de connaître la doctrine à opposer aux erreurs protestantes. Ces ouvrages sont la réponse péremptoire à ceux qui incriminent la théologie franciscaine de la grâce, après l'avoir déformée, et dans la plus complète ignorance des œuvres importantes qu'elle a produites (3).

(1) *Quod.*, l. c.

(2) Ulrich Schmidt, O. F. M., l. c. XII : *Was nun Schatzgeyers theologische Stellung anbelangt, so ist er ausgesprochener Skotist. Pellikan sagt von ihm, dass er schon frühzeitig und nicht ohne Erfolg viele Jahre in der « Scotica palaestra » unterricht worden sei.* A lire aussi la monographie de Mgr Paulus, *Kaspar Schatzgeyer, ein Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen Luther in Süddeutschland, (Strassburger Theol. Studien* III Bd, I Heft) Freiburg-im Breisgau 1898. Le chap. IX. 112-119, expose la doctrine de la justification de Schatzgeyer. Mgr Paulus, l. c. 117 note 2, affirme justement que le polémiste franciscain *ist ein ganz entschiedener Scholastiker der scotistischen Richtung.*

(3) Paulus, l. c. 143 ; Schmidt, l. c. IX. — Thomas Murner était aussi un disciple

De même la théologie eucharistique de Duns Scot fut grandement estimée surtout dans la question suivante : *Utrum idem corpus possit simul et semel esse in pluribus locis circumscriptive* (1). Dans sa défense de la Présence Réelle, le B. Bellarmin adopta intégralement le sentiment du Docteur Marial (2). L'opinion franciscaine fut tellement suivie que plusieurs grands théologiens affirment qu'elle était adoptée par la plupart des Apologistes du XVI[e] et du XVII[e] siècle qui défendirent le dogme de la Présence réelle contre les Calvinistes. Ainsi Isambert, après avoir rappelé l'opinion de S. Thomas d'Aquin, écrit : *Pars affirmans longe est probabilior, quam hac nostra propositione explicamus : potest Deus per absolutam potentiam*

de Duns Scot, cfr. E. Fuchs, *T. Murners Belesenheit, Bildungsgang und Wissen*, dans les *Franziskanische Studien*, 1922, 9 Jhrg, Heft I et II, 73, 76, 78 : *In der Logik ist er ein Schüler des Petrus Hispanus. Im ubrigen war er Anhänger des voluntaristischen Philosophiesystems des Johannes Duns Skotus.* De même aussi Jean Findling,qui fonda au couvent franciscain d'Ingolstadt une célèbre *Bibliotheca anti-reformatoria.* cfr. P. Michel Bihl O. F. M.; *Der Katalog des P. Johannes Findling vom Jahre 1533 — dessen Schriften und Leben, — sowie der Katalog des P. Joh. Nasus vom Jahre 1564 (Sammelblatt des histor. Vereins Ingolstadt*, XL Jahrg. (1920), Ingolstadt 1921.

(1) C'est à ce propos que M. Landry écrit, avec une désinvolture dont on ne rencontre guère de semblable dans l'histoire de la théologie : « Duns Scot aime à manier une sorte d'Algèbre métaphysique, il pose des définitions, puis, avec une intrépidité qu'aucune absurdité n'effraie, il déduit inlassablement. Pour le suivre, il faut renoncer à comprendre et se tenir aveuglément aux règles du calcul. Duns Scot aurait été un Wells ou un Conan Doyle de première force ».

(2) *De controv. christ. Fidei, De sacramento Eucharistiae,* Ingolstadt 1588, Lib. III c. 3 ; 676-683 ; c. 4, 683-690 : *Quidam catholici atque in eis S. Thomas, in IV, dist, 14, q. 2, existimant non posse unum corpus esse in duobus locis localiter sed tantum sacramentaliter... Et rationem hanc reddunt, quia unum est illud quod est indivisum in se et divisum a quocumque alio, ex quibus conditionibus prior, nimirum indivisum esse in se, essentialis est et inseparabilis ; posterior autem, nimirum divisum esse a quocumque alio, accidentaria est et separabilis. Cum autem duo corpora sunt in uno loco, tollitur tantum posterior conditio unitatis ac proinde non destruitur unitas essentiae ; cum vero unum corpus ponitur in diversis locis tollitur prior conditio ac destruitur tota essentia unitatis. — Sed haec ratio, pace tanti Doctoris, non est solida. Nam duplex est indivisio in se et divisio ab aliis. Una respectu loci quae extrinseca est, et plane accidentaria, altera respectu rei ipsius quae intrinseca est et vel est de essentia vel certe proprietas quaedam unitatis. Jam igitur quando duo corpora sunt in uno loco, non tollitur indivisio a se nec divisio ab aliis intrinseca sed extrinseca solum quae est respectu loci. Nam, licet penetrant duo corpora, sunt tamen duo diversa et distincta quoad omnia principia essentialia, imo etiam quoad accidentalia, excepto situ. Sic etiam, cum unum corpus est in diversis locis, non tollitur indivisio intrinseca sed solum extrinseca respectu loci : nam non dividuntur principia intrinseca quae corpus constituunt sed solum dividuntur situs sive ubi illius corporis. — Adde, quod si non posset esse unum corpus localiter in duobus locis quia divideretur a seipso, profecto nec esse potest sacramentaliter eadem ratione etc.*

ponere unum et idem numero corpus simul et semel modo extensivo in pluribus locis. Propositio est Alensis, quarta parte, quaestione undecima. art. primo, Scoti et omnium ejus discipulorum, in quartum Sententiarum, dist. decima, quaest. secunda, et communis fere sententia omnium Recentiorum qui de Sacramento Eucharistiae adversus Calvinistas disputant (1). Même affirmation chez Mastrius de Meldula : *Haec sententia est communior et receptissima praesertim a scriptoribus contra haereticos* (2). Suarez écrit sans plus : *Docuerunt hanc sententiam Alex. Alensis... Bellarminus, lib. 3, de Euch. c. 3 et 4, et fere communiter reliqui moderni Scriptores Theologi qui hoc tempore scripserunt praesertim contra haereticos. Est enim haec opinio non solum aptior ad respondendum haereticis et veritatem Catholicam tuendam, sed etiam, judicio meo, tam necessario tamque evidenter consequens illam ut mirabile semper mihi visum fuerit contrariam sententiam gravissimis Theologis persuaderi potuisse* (3). Ces témoignages et d'autres que l'on pourrait signaler encore (4), établissent éloquemment qu'ici comme en tant d'autres matières, même en dehors du dogme de l'Immaculée Conception, la théologie de Duns Scot a rendu d'éminents services à l'Église.

Ajoutons encore que l'Apologétique fut loin de dédaigner la philosophie scotiste de la volonté et de la liberté. Aucune psychologie médiévale — si on excepte celle d'un grand disciple de S. Bonaventure, S. Gauthier de Bruges dont il sera question plus loin — ne s'oppose plus directement à l'erreur luthérienne de la pure passivité du vouloir et de son impuissance radicale que la philosophie de Duns Scot sur l'activité, la liberté et la spontanéité du vouloir. Le moine de Wittemberg s'en rendit

(1) *Disput. in III Partem S. Thomae, De Sacram. Eucharistiae,* ad quaest. LXXV, dis. III, Paris 1639, vol. II 473. A lire toute la discussion, art. IV-X, 473-485.

(2) *Cursus Philos. In Phys.*, disp. XI. q. VIII, Venise 1688, 322-332.

(3) *De Sacramentis,* Ad quaest. LXXV, disp. XLVIII, sect. IV n. 3, Venise 1747, vol. XVIII 484.

(4) Hicquey, *Com. in IV Sent Scoti,* ap. Duns Scot, *Opera omnia,* XVII 198-206 Livius de Montursio, *Cursus Philos.* In Phys. Lib. IV, disp. I, quaest. IV, Venise 1664, 425-430. — L'opinion soutenue par Duns Scot a été enseignée avant lui par Hugues de S. Victor, *De Sacram.*, lib. II, pars 8, c. 11, P L 176, 469 ; Richard de Médiavilla, IV *Sent.*, d. X, pars II, q. II fol. 41 r. Venise 1509, et particulièrement S. Bonaventure. Sur la doctrine du Séraphique Docteur, à lire la belle dissertation de Barth. de Barberis, O. M. C., *Cursus Philos. ad mentem S. Bonaventurae, In Phys.* lib. IV, tract. I, q. VI, Lyon 1677, vol. II 465-478. Le savant auteur, l. c., n. 743, p. 472 écrit entr'autres : *Corpus potestes se de absoluta Dei potentia in pluribus locis modo circumscriptivo. Est S. Bonav. et Scoti et his temporibus communissima : et infertur ex principiis nostrae fidei vel saltem est conformior multis locis Sacrae Scripturae.*

compte et parce que le Docteur Marial, à la suite de S. Bonaventure, avait soutenu que la volonté peut aimer Dieu pardessus tout en vertu de ses seules forces naturelles, il désignait Duns Scot comme le grand « hérétique » (1). Aussi rien d'étonnant que sans partager, en tous ses détails, le sentiment de Duns Scot, le B. Bellarmin oppose au moine réformateur la thèse fondamentale du Docteur Marial : *Liberum arbitrium non esse potentiam tantum passivam, nec partim passivam, partim activam, sed simpliciter et absolute activam* (2). Cette utilisation de la doctrine franciscaine est une réponse irréfutable aux critiques injustifiées de M. Landry.

Il y a plus encore. Le mouvement protestant attaqua l'Ecole du B. Duns Scot avec une extrême violence. Les écrivains qui ont parlé « des sympathies protestantes à l'égard de Duns Scot » ont pris un soin spécial de laisser ce fait dans l'ombre ; car, il faut bien le dire : non seulement la pensée du Docteur Marial a été truquée depuis quarante ans environ d'une lamentable façon, mais aussi et dans une non moindre mesure, l'histoire de son influence et de son action dans l'Eglise (3).

Lorsqu'éclata en effet la réforme protestante, Duns Scot, salué *Doctor noster* par Jean de Reading dès 1320, était le docteur officiel de l'Ordre Franciscain. Les *Constitutions générales* élaborées au chapitre de Terni et approuvées par Alexandre VI le 7 avril 1501, l'avaient recommandé en premier lieu, avant même

(1) Seeberg l. c. 678. Cfr. S. Bonav., II *Sent.*, d. III, p. 2, art. 3, q. I, vol. II 125.

(2) L. c. lib. III, c. X, vol. III 676-680. Après avoir exposé deux opinions divergentes, Bellarmin ajoute : *Tertia sententia liberum arbitrium simpliciter facit activum quae sententia videtur esse S. Thomae* (cfr. infra, c. XI, 680-682 où il répond subtilement aux textes du Docteur Angélique qu'on lui oppose) *in 1 Part. q. 82, art. 4, et de Veritate, quaest. 22 art. 9 et 11 ad 5, et sine dubio est sententia Scoti, in 2 Sent. dist. 25, Henrici, quod. 10, quaest. 9, et quod. 13, quaest. II, Capreoli, in 2 Sent. dist. 24, et Ferrariensis in 1 Librum contra Gentiles, c. 44.* — Plus loin, cap. XIII, 685-688, lorsque Bellarmin se demande : *Utrum liberum arbitrium sit etiam praesentium an tantum futurorum, hoc est, habeatne homo in potestate actiones suas futuras tantum an etiam praesentes*, il écrit : *Tertia sententia communior in scholis ac sine dubio verior est quam praeter caeteros explicant et tuentur Joannes Scotus, in I Sent. dist. 39, Capreolus in II dist. 25, et Herv. quod. I, q. I, dub. 6. Haec igitur sententia liberum arbitrium in potestate sua non solum futuras actiones sed etiam praesentes, nec tantum inchoationem sed etiam continuationem* etc. Isambert accepte aussi ces deux thèses. *In Ia IIae S. Thomae, De Lib. arbitrio*, Paris 1648, disp. 2. art, 4-7 ; à l'encontre de Bellarmin, il suit encore Duns Scot dans la question suivante : *an Judicium practicum voluntas sequatur necessario*, l. c. disp. IV art. 2-3, p. 10-13. A son jugement *melior est sententia.*

(3) Comme modèle du genre encore à la mode, citons l'*Histoire de la Philosophie* de M. Barbedette.

S. Bonaventure. Le ministre général de l'Ordre, François Lychet, était un scotiste décidé : ses *Commentaires sur l'Opus Oxon.* et les *Quodlibeta* du Docteur Marial avaient été par ses ordres mis à la base des études au *Studium* de Paris (1). Duns Scot était presque le seul docteur commenté, et non sans éclat, dans les Etudes Générales de l'Ordre Séraphique (2).

Or c'est à la suite de leur maître que les théologiens Franciscains — Vega, Orantes, Castro, Medina, Schatzgeyer, Findling, Murner, Heller, Herborn, le B. Thomas Illyricus, etc. — engagèrent la lutte contre l'hérésie luthérienne et surent résister jusqu'au bout, comme le leur avait demandé le chapitre général de Carpi (3). Leur activité théologique fut très considérable : on peut s'en convaincre en lisant Holzapfel (4), Mgr Paulus (5), Hurter (6), Mr Lauchert (7), M. Schmitz (8) et le P. Schmidt (9). Le débat en certains endroits parut tellement circonscrit entre Frères-Mineurs et Luthériens que le franciscain Heller de Korbarch, dans son *Malleolus christianus*, édité à Cologne en 1533, écrivait un chapitre sous le titre suivant : *Quare Franciscani a Lutheranis apostastisque dissideant et in quibus* (10).

Cette attitude doctrinale, le moine de Wittemberg ne l'ignora pas. Lorsque le 10 décembre 1520 il brûla la Bulle de Léon X qui le condamnait, il jeta également au feu l'œuvre d'un célèbre scotiste, le B. Ange de Clavasio : la *Summa Angelica* (11). Si les manuscrits de Duns Scot n'eurent pas le même sort, c'est qu'on avait su les soustraire à temps et les cacher (12). Au cours de

(1) Wadding, *Annales Ord. Min. ad. an. 1520.* n. 24, Rome 1736, XVI 103 ; cfr. Minges o. f. m., *Zum Wiederaufblühen* etc. l. c. 144.

(2) Hurter, *Nomenclator Litter.* **2**, Insbruck 1906, II 1101-1107.

(3) Cfr. Holzapfel, *Manuale Historiae Ord. Fratrum Minorum*, Fribourg en Brisgau 1909, 417.

(4) L. c. 422-440.

(5) *Kaspar Schatzgeyer* etc., 131-141.

(6) *Nomenclator* etc. l. c. 1253-1261.

(7) *Die italienischen literarischen Gegner Luthers, (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes*, Bd. VIII). Fribourg en Brisgau 1912 ; Le B. Thomas Illyricus, 240-269 ; 328-331 ; Joannes Delphinus, 487-536 ; 646-652 ; 676-677.

(8) *Der observant Joh. Heller von Korbach* (*Reformationsgeschichtliche Studien und Texte*) Munster 1913.

(9) *Scrutinium* etc. IX-XXIII.

(10) *Schmitz* l. c. 71.

(11) Hartmann Grisar, *Luther-Studien : Luther zu Worms und die Jüngsten drei Jahrhundertfeste der Reformation,* Fribourg en Brisgau, 1921, 8, 84 : « *Die Summa Angelica des Minoriten Angelus de Clavasio, was Luther besonders wegen ihrer Katholischen Auffassung der guten Werke, der Reue und des Bussakramentes verhasst.* »

(12) H. Grisar, *Luther-Studien* etc. 8.

ses polémiques, Luther s'en prit à Duns Scot tout comme à S. Thomas d'Aquin et à Pierre Lombard. Déjà dans ses *Gloses sur les Sentences*, il le critique à tort, d'après le P. Hartmann Grisar (1). Dans son *Commentaire sur les Psaumes*, il l'attaque de nouveau : surtout il met fortement en relief l'opposition qui sépare Duns Scot et le Venerabilis Inceptor et les luttes que se livrent les deux Ecoles rivales, scotiste et terministe. Citons le P. Hartmann Grisar (2) : « Schon in den Psalmenvorlesungen belehrt Luther die Zuhörer, dass von Aristoteles die dreiste Geschwätsigkeit in der Theologie herstamme ; er wirft dort sehr übertriebene Ausserungen hin über die Schulstreitigkeiten der « Scotisten gegen Occam und des Occam gegen Scotus. Wie Scotus und S. Thomas, so erleidet auch Petrus Lombardus von seiner Seite herbe kritik. » Il importe encore de remarquer, à la suite de M. de Jongh (3), le fait suivant : « Dans sa virulente réponse à la condamnation de ses doctrines portée par les Universités de Louvain et de Cologne en 1520, Luther appelle les Lovanienses des *scotistes* et les Colonienses des *thomistes* et il prétend leur opposer la doctrine d'Ocham » (4). Maintes fois le moine réformateur affirme qu'il voue une haine égale aux Thomistes et aux Scotistes (5). Dans une lettre de 1516, il exprime nettement ses conceptions théologiques et déclare se séparer de Duns Scot parce qu'il est pélagien, — tout comme Gabriel Biel, — dans la matière de la *grâce*, et des vertus de *foi*, d'*espérance* et de *charité* (6). Ses 97 *Conclusiones*, composées à la fin de 1517 et par lesquelles il voulait porter un grand coup à la scolastique visent souvent aussi le Docteur Marial (7). Ces faits et ces déclarations sont significatifs. Si l'on en tient compte et si

(1) *Luther 2*, Fribourg en Brisgau 1911, I 16.

(2) L. c. 66.

(3) *La faculté de théologie de l'Université de Louvain*, dans la *Revue d'Hist. ecclés*, Louvain 1910, XI 307.

(4) L'opposition qui existe entre D. S. et le Venerabilis Inceptor est reconnue à la même époque par d'autres écrivains, tel Johannes Turmair (Aventin † 1534). cfr : P. Hofer, *Biog. Studien über Wilhelm von Ockham*, l. c. 215, note 7 : « Wiederholt hebt Turmair hervor, dass Ockham ein scharfer Gegner des Scotus war, z. b. *Annales ducum Boiariae*, ed. Riezler, II, 4, 200. — Il serait désirable que ceux qui vilipendent la mémoire du B. Duns Scot aient au moins l'information historique du triste personnage auquel ils accolent le nom du Docteur Franciscain et perçoivent aussi nettement que lui l'opposition générale de la pensée scotiste et du système terministe.

(5) Cfr les textes cités par Denifle, *Luther et le Luthéranisme*, trad. par J. Paquier, Paris 1912, III 157, note 3.

(6) Grisar, l. c. I, 70, 253.

(7) Denifle, l. c. 156, cfr. Grisar l. c. I. 252. A ce sujet, le jugement de Denifle est extrêmement partial.

l'on remarque comment les théologiens scotistes attaquèrent les hérésies luthériennes, l'on comprendra que le moine réformateur, dès 1523, ait prié ses adhérents de tourner leurs armes en premier lieu contre les Franciscains : « Nicht umsonst, écrit Mgr Paulus, hatte Luther seine Anhänger aufgefordet, ihre Waffen *in ersten Linie* gegen die Franziskaner zu richten ; überall standen die Söhne des hl. Franziskus in den vordersten Reihen der katholischen Vorkämpfer, wie in Bayern, in Franken und in die Pfalz, so auch in Rheinlande, in Elsass, in Breisgau und in Schwaben (1). »

Ajoutons aussi qu'en dehors de l'Allemagne, en Angleterre surtout, la Réforme Protestante s'en prit à Duns Scot et à son Ecole. Non seulement elle fit des victimes, comme le Vén. Paul Heath, mais elle s'appliqua à détruire tous les écrits du Docteur Marial, hautement tenus en honneur à Oxford et dans les autres Universités anglaises. La lettre dans laquelle le commissaire royal, Richard Layton, raconte à Cromwell son œuvre de destruction, (sept. 1535) est encore conservée (2).

Les lecteurs voudront bien m'excuser de traduire ce document.

« Nous avons mis Duns au Bocardo, écrit Layton, et pour toujours nous l'avons absolument banni d'Oxford avec toutes ses gloses obscures. Maintenant il est devenu pour tous matière d'utilité vulgaire et ses livres se trouvent, fortement cloués, dans tous les lieux publics d'aisance, ce que j'ai vu de mes propres yeux. Une seconde fois, nous sommes allés au New College, après avoir rendu publiques vos injonctions. Nous avons trouvé la grande Quadrant Court remplie de pages des ouvrages de Duns que le vent dispersait dans tous les coins; là nous avons

(1) *Kaspar Schatzgeyer*, l. c. 139. — Naturellement les théologiens scotistes, tels le B. Thomas Illyricus, défendaient aussi l'Immaculée Conception contre les négations de Luther. Cfr. Lauchert, l. c. 265-266.

(2) Voici le texte de cette lettre publiée par Wood et récemment par M. A. Rahilly. *A seventh centenary : Roger Bacon* art. des *Studies, An Irish Quaterly review of Letters, Philosophy and science*, Dublin 1914, vol. III 249 : — « Wee have set Dunce in Bocardo and have utterly banished him Oxford for ever with all his blynd glosses ; and he is now made a common servant to every man, fast nayled up upon posts in all common howses of easement — id quod oculis meis vidi. And the second time, we came to New-College, after wee had declared your injunctions, we fownd all the great Quadrant Court full of the Leaves of Dunce, the wind blowing them into every corner ; and there wee fownd one Master Greenefeld a gentleman of Buckinghamshire gathering up part of the said books' leaves, as he said, therewith to make Sewells or Blaushers to keep the Deere within the wood and thereby to have thebetter crye with his hounds. » — Bocardo était une des anciennes portes d'Oxford, elle servait de prison. Cfr. Trésal, *Les origines du schisme anglican*², Paris 1908, 160 ; Parkinson, *The antiquities of English Franciscans*, Londres 1726, 245-6.

rencontré un certain maître Greenefeld — un monsieur du comté de Buckingham — qui ramassait une partie de ces feuilles dans le but, disait-il, de faire des épouvantails pour mieux tenir les daims à l'intérieur des bois et avoir ainsi plus de succès à la chasse ».

Plus tard, sous le règne d'Edouard VI, les mêmes actes de vandalisme se renouvelèrent. Le P. Sanders, S. J., Mr Wood, et Parkinson racontent comment les Réformateurs recueillant les ouvrages de Duns Scot et des autres théologiens scolastiques, les brûlèrent sur les places publiques, en chantant sur un ton lugubre : « Ce sont les funérailles de Duns Scot et des Scotistes » (1). Il n'était pas inutile de rappeler ces faits pour achever d'établir ce qu'il y a de *faux* et d'*odieux* à mettre sur le même pied le B. Duns Scot et les auteurs de la Réforme.

Des données précédentes, une conclusion se dégage nettement. Le nominalisme qui commença, dans un sens restreint, la crise de la philosophie scolastique, se tourna directement contre Duns Scot : dans l'élaboration de ses thèses organiques, c'est le Docteur Marial, et non pas S. Bonaventure ou S. Thomas d'Aquin, qu'il combattit, comme si Duns Scot était le grand représentant de la métaphysique traditionnelle. Plus tard, au concile de Trente et dans le mouvement de la contre-réforme, c'est dans l'Ecole du Docteur Marial que l'Eglise trouva des théologiens qui élaborèrent définitivement la théologie de la grâce, tel André de Véga ; pour répondre aux besoins des catholiques d'Allemagne, ce sont les ouvrages scotistes de Véga et de Schatzgeyer que l'autorité civile ou des personnalités comme Jean Eck et le B. Canisius, S. J., répandirent à profusion. Cette double constatation n'est pas sans gloire pour l'Ecole Franciscaine : elle permet d'affirmer, en dépit de toutes les ignorances et de toutes les calomnies, que le B. Duns Scot a hautement mérité de l'Eglise et de la pensée catholique aux heures les plus difficiles de leur histoire.

(1) Parkinson, l. c. 247-248 ; Vic. Sanderus, *De origine ac progressu schismatis anglicani libri tres,* Ingolstadt 1588 ; Lib. II, 196-197 : cfr *Joan. a S. Antonio, Bibliotheca Universa Francisc.*, Madrid 1733, III 156. — Pour mieux connaître le sentiment des réformateurs anglais à l'endroit de Duns Scot, on n'a qu'à lire les tristes pages que lui consacre l'apostat John Bale, dans son ouvrage, *Illustrium Majoris Britanniae scriptorum summarium,* Bâle, 1559, cent. 4, 362.

CHAPITRE VI

L'INTELLECTUALISME SCOTISTE

M. Landry a insisté maintes fois sur le volontarisme et l'indéterminisme du B. Duns Scot. Il dévoile toute sa pensée dans un chapitre consacré à la liberté chez le Docteur Franciscain (p. 219-232). Avec sa perspicacité habituelle, M. Landry voit dans le système de Duns Scot la pensée moderne, le criticisme contemporain et d'autres fort belles choses qui ont une subtile saveur bergsonnienne. « La doctrine de Duns Scot sur la volonté, dit-il, apparaît comme profondément originale et même comme étrangement moderne (1). Si nous dépouillons cette pensée du substantialisme qui s'imposait à la fin du XIII[e] siècle, nous découvrons une doctrine qui ressemble, en beaucoup de points, à celle du criticisme contemporain, l'intelligence et la volonté deviennent de simples mots qui désignent les deux faces du même problème et ce fait est automoteur ; il est une représentation qui peut se maintenir dans la conscience malgré des représentations antagonistes et acquérir son plein développement en se réalisant dans une action corporelle (2). La liberté est l'élément constitutif de la personne humaine (3) ; sans liberté, l'homme cesse d'avoir une existence propre... Mais la doctrine de Scot, au moins sous la forme qu'il lui donnait, présentait de réels

(1) En fait, la philosophie scotiste de la volonté est purement et simplement celle de S. Bonaventure et de S. Gauthier de Bruges.

(2) Il serait intéressant de savoir où M. Landry a trouvé toutes ces historiettes dans les œuvres du Docteur Marial.

(3) Le constitutif de la personnalité chez Duns Scot n'est pas la liberté. Tout en regardant parfois comme probable le sentiment de S. Thomas d'Aquin, cfr Mastrius, *In Metaph.* Pars Post., disp. XI, q. IV, art. I, n. 63-72, Venise 1688, vol. V 203-205, le Docteur Franciscain préfère voir la personnalité *in negatione communicationis naturae singularis ad aliud suppositum*. Cfr. Mastrius, l. c. art. II, n. 72-128, ibid., 205-219.

dangers. Le Subtil niait qu'un être est toujours mû par un autre et il ne limitait pas la portée de sa négation ; l'univers devenait composé de sources autonomes d'activité. Quel sera le lien entre ces libertés isolées? l'ordre ne va-t-il pas céder la place à l'anarchie? Ensuite, Scot semblait concevoir la liberté comme une force irrationnelle qui n'obéit à aucune loi ; il avait tellement peur que l'acte libre ne fut absorbé par la causalité nécessaire, qu'il faisait de la volonté un despote qui prononce ses oukases au fond de ténèbres mystérieuses » etc...

Ces affirmations en elles-mêmes ne valent ni la peine ni l'honneur d'une réponse. Les formuler c'est déclarer, en effet, qu'on n'a vraiment pas lu ni compris Duns Scot. C'est ne tenir aucun compte des études remarquables des philosophes franciscains qui, au XVII[e] siècle surtout, ont étudié la psychologie de la volonté avec une pénétration singulière (1). C'est répéter une accusation dont plus d'un, même parmi les modernes, M. Verweyn (2), M. de Wulf (3), M. Fonsegrive (4), le R. P. Gemelli (5), M. le D[r] Klein (6), le P. Chabin, S. J., (7) etc., ont

(1) Mastrius, *Philosophia Scoti, De Anima,* disp. VII, De voluntate et ejus actibus vol. III 211-257 ; cfr. Minges, o. f. m., *Ist Duns Scotus indeterminist* (Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters, Bd V. Hft. 4,) Münster 1905 ; Belmond, *Le rôle de la volonté* etc. ; A. Gemelli, *La volonta nel pensiero del Ven. D. Duns Scoto,* dans *La Verna* (aujourd'hui les *Studi Francescani)* 1906, vol. III 283-296 ; *Ancora sulla volonta nel pensiero del Ven. Duns Scoto,* ibid. 1907, vol. IV 491-501 ; Belmond, *Gravi inesattezze del P. G. Mattiussi a proposito di dottrine scotistiche,* dans les *Studi Francescani,* 1914, vol. I (nouvelle série) 29-38.

(2) *Das Problem des Willensfreiheit in der Scholastik,* Heidelberg 1909, 170-196. Cet auteur écrit, l. c. 190 : *Dass die Freiheitslehre der beiden Scholastiker* (S. Thomas et Duns Scot) *nicht als ein Gegensatz zwischen Determinismus und Indeterminismus charakterisiert werden darf, ist im Vorhergehenden bewiesen.*

(3) *Histoire de la Philosophie médiévale* 4, Louvain 1912, 460 : « L'indéterminisme de Scot a été faussement interprété par ceux qui font de la décision volontaire un acte capricieux et irrationnel. En réalité la volition, quoique libre, est raisonnée ».

(4) *Certitude et vérité* dans la *Revue de Philosophie,* Janvier 1909 : « Ce serait ici le lieu de montrer que S. Thomas n'a pas été l'intellectualiste exclusif que quelques-uns veulent voir en lui, et qu'à son tour, Duns Scot n'a pas entaché tout son système d'une initiale absurdité, tout en reconnaissant le primat de la volonté. Pour les deux grands docteurs, aucune des deux facultés n'agit ni ne peut agir sans l'autre. Seulement le dominicain met l'accent sur l'intelligence et le franciscain le met sur la volonté sans que ni pour l'un ni pour l'autre l'intime synergie des deux facultés soit détruite ». Ce texte est cité par le R. P. Bertoni, *Le B. Duns Scot* etc., 182.

(5) L. c.

(6) *Intellekt und Wille als die nächsten Quellen der sittlichen Akte nach Johannes Duns Scotus,* dans les *Franziskanische Studien,* 1916, 3 Jhrg, Hft 4, 309-339 ; 1919, 6 Jhrg, Hft 2, 108-122, Hft 3, 213-234 ; Hft 4, 295-322 ; 1920, 7 Jhrg, Hft 2, 118-134 ; Hft 3/4, 190-213 ; 1921, 8 Jhrg. 260-282. Etude excellente que l'on ne saurait trop recommander.

(7) *Cours de Philosophie* 4 1896. « Plusieurs philosophes contemporains inter-

déjà reconnu la fausseté. *Surtout, c'est négliger totalement un élément premier et fondamental de la pensée de Duns Scot, à savoir son intellectualisme.* Aussi n'est-ce pas dans l'intention de répondre à M. Landry que sont écrites ces pages, mais dans le but d'exposer quelques aspects de la philosophie de Duns Scot pour leur beauté et leur richesse et par suite de répondre en quelque manière aux désirs que l'on exprime de tous côtés de mieux connaître le Docteur Franciscain. Car le jour où l'on connaîtra le véritable Duns Scot, non pas seulement le Duns Scot truqué, étriqué et calomnié que nous ont dépeint, trop souvent à la suite de rationalistes et de protestants, des manuels contemporains, l'Ecole Franciscaine — la glorieuse Ecole d'Alexandre de Halès, de S. Bonaventure, de Mathieu d'Aquasparta et de Duns Scot — ne sera pas loin de reprendre dans la vie intellectuelle de notre temps, le rôle, à nul autre inférieur, qu'elle a tenu dans les siècles passés. Le dernier mot ne peut pas être à l'ignorance et au dénigrement systématiques — les *deux seuls appuis* (1) du mouvement dirigé contre l'Ecole du B. Duns Scot, dans certains milieux, à l'époque actuelle.

prêtent la doctrine de Scot sur la liberté dans le sens de la liberté d'indifférence soutenue par Reid. Ils n'ont pas saisi, croyons-nous, la pensée du Docteur Subtil. Scot n'enseigne pas que la volonté libre agit sans motif, mais qu'elle se détermine elle-même à son gré, quels que soient les motifs, ce qui est conforme à la volonté ». Sur le jugement analogue de M. E. Gilson, cfr. *Revue néo-scolastique de Philosophie,* Louvain 1914, XXI 98-99.

(1) Voici un exemple entre plusieurs autres. Dans son récent ouvrage, *Histoire de la Philosophie,* Paris 1923, M. Barbedette. p. s. s. écrit en exposant le système d'Avicebron : « L'extension de la matière à toutes les essences corporelles et spirituelles n'est qu'un germe, mais fécondé par le Zohar, Duns Scot et Giordano Bruno, il s'épanouira chez Spinoza en une doctrine qui considérant les formes comme de simples accidents de la matière, fera de celle-ci la substance universelle, unique et identique à Dieu, Dieu lui-même » (216). M. B. avait jadis associé Duns Scot et les panthéistes dans son *Cours de Philosophie scolastique.* Le P. Raymond O. M. C., lui avait répliqué avec l'objectivité sereine qui caractérisait sa riche pensée. cfr. *L'Ontologie de Duns Scot* dans les *Etudes Franciscaines.* Paris 1910. XXIV 141-159, 423-439. On aurait pu espérer que M. B. en aurait pris acte. Il n'en est rien. M. B. répète le même refrain. Il est vrai, il est en excellente compagnie. Cette accusation, en effet, remonte aux libertins du XVII^e^ siècle. On la trouve, pour la première fois, à deux reprises, chez Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique* 5, Amsterdam 1734, au mot Abélard (Pierre), vol. I, 27, et au mot Césalpin (André), vol. II 387. cfr. Aussi l'article consacré à Spinoza, ibid. vol. V, 201. « L'unité que les Scotistes reconnaissent dans les genres et dans les espèces, dit Bayle, est dans le fond la même chimère que celle de Césalpin ; et il n'a fallu qu'un peu d'esprit méthodique, pour former de là le système de Spinoza » etc. Cette affirmation souleva la protestation du P. Jérôme Buzi, O. S. Aug. dans son travail *Laurenti Berti fratris eremitae augustiniani theologi praeclarissimi librorum XXXVII De Theologicis disciplinis accurata Synopsis,* Bassano 1789, Lib. I, diss. I, vol. I, 2-3. Mais sa protestation n'eut pas d'effet. Au XIX^e^ siècle, deux historiens rationalistes, Rousselot, *Etudes*

Disons donc d'abord quelques mots encore sur le vouloir divin, nous porterons ensuite toute notre attention sur un aspect capital de la pensée franciscaine jusqu'ici fort oublié, à savoir son intellectualisme parfaitement équilibré. Ces considérations diverses mettront de plus en relief la philosophie de l'être élaborée par Duns Scot.

I

Pour Duns Scot comme pour S. Bonaventure, *Dieu est d'abord l'Etre*, l'Etre Infini. Il est absolument inexact d'affirmer que, selon le Docteur Franciscain, Dieu soit avant tout vouloir, liberté, comme le dit M. Landry, après des auteurs protestants ou rationalistes comme Seeberg, Baur et Renouvier : Dieu est d'abord l'Essence absolue existante. Même *dans l'ordre des raisons sous lesquelles l'intelligence conçoit la cause première, Dieu est atteint premièrement comme l'Etre absolu.*

Le Docteur Marial est absolument clair et ferme en cette matière. L'article premier de sa première *Question* quodlibétique est consacré à établir la vérité suivante : *De primo in divinis necessario est aliqua entitas realis sive ex natura rei et hoc in existentia actuali ; alioquin esset nihil ibi reale in actu. Illa entitas realis actualis — sive ponatur omnino unica, sive ponatur ibi aliqua distinctio rei vel rationis* — SEMPER NECESSE ERIT IBI PONERE ALIQUAM ENTITATEM REALEM, UNICAM, PRIMAM, QUAE SCILICET NON PRAEEXIGAT ALIAM PRIOREM, etc. (1). Dans les *Reportata,* la pensée du Maître Franciscain est la même : *Intelligere non est primum in Deo, sed* PRIMUM DANS ESSE EST IPSUM ENS, *tum quia potentia non potest esse prima*

sur la Philosophie du Moyen-Age, III Partie, vol. II 18, et HAURÉAU, *Philosophie scolastique,* Paris 1850, II 327-351, répétèrent la même accusation, *en se réclamant l'un et l'autre de Bayle.* Hauréau écrit, l. c. 351 note I : « Qu'on nous permette de rappeler ici le passage de Bayle cité par M. Rousselot » etc., et sur ce, il ajoute : « La philosophie naturelle de Duns Scot, c'est le spinozisme avant Spinoza ». C'est donc chez P. Bayle, dans un ouvrage qui est aux origines du mouvement voltairien et rationaliste et qui fut condamné par l'Eglise, que l'on a puisé une des plus ignobles calomnies à l'adresse du B. Duns Scot. C'est cette « littérature » que M. Barbedette distribue aux Séminaires de France ; c'est sur l'autorité de tels écrivains, au sujet desquels, au moins s'il s'agit de Bayle, on devrait rappeler le mot de S. Paul, *nec nominetur inter vos,* que l'on calomnie l'enseignement de docteurs comme S. Bonaventure et Duns Scot. Cfr. H. PROBST, *Caractère et origine des idées du B. Raymond Lulle,* Toulouse 1912, 288-289.

(1) *Quod.* I, n. 2 XXV 61; texte du ms. Clm. 8717, fol. 61 r, de la Bibliothèque d'Etat de Munich. Cfr. LYCHET, *Com.* in h. l. n. 4-5, XXV 7-8 ; GADDIUS, *Lectura in Quod. Scoti.* etc. fol. 4 r-5 r ; TATARET, *Reportata in Quod. Scoti,* In I Quod. l. c. fol. 2-3 ; KLEIN, l. c. 12.

ratio essendi, tum quia intellectus praesupponit rationem objecti et potentiae sicut per se causas ejus vel principia ; haec autem praesupponunt rationem entis, quia nihil agit ut principium in quantum est non-ens et ideo intellectus non est primo dans esse divinum (1). Il est donc acquis que pour Duns Scot, Dieu est d'abord Etre absolu (2).

En raison de cette conception, le Docteur Franciscain développe son admirable conception de la Vie Divine. Il établit longuement comment tout l'ordre divin *ad intra* se prend nécessairement *in comparatione ad essentiam* (3). Sa pensée est extrêmement riche et dense (4). Elle est de même constante : PRIMUM OMNINO IN DIVINIS EST ESSENTIA UT ESSENTIA, *quae secundum Damascenum est pelagus propter comprehensionem omnium perfectionum divinarum* (5). Dieu est l'Etre suprême, premier *in intellectualitate ;* par suite il est intelligence et vouloir infinis (6). Que l'on ne s'y trompe pas : ni l'intelligence ni la volonté ne sont *prima ratio essendi in divinis... Primum dans esse divinum est ipsum esse* (7).

(1) *R. P.* I, dist. VIII, q. I, XXII, 153 cité d'après le cod. Borgh. Lat. 325, f. 31 r; et le ms. 1453, f. 36 v, de la Bibl. Nationale de Vienne. *Ox.* I, d. II, q. II, n. 19, VIII 436 ; *Ox.* I, d. V, q. II, n. 19 IX 495 a.

(2) Les principaux textes du B. Duns Scot relatifs à cette question ont été indiqués et coordonnés par le R. P. Déodat de Basly, o. f. m., dans son ouvrage *Capitalia opera B. Joan. Duns Scoti, II, Synthesis theologica,* Le Havre 1911, 186-275. La lecture de cet ouvrage qui établit objectivement la synthèse intérieure de la théodicée de Duns Scot est d'une très grande utilité. Cfr. Aussi François de Varesio, *Promptuarium Scoticum,* Venise 1690, vol. I, 403-415, ou mot *Essentia.*

(3) *Quod.* I, n. 3, XXV 7 : *Recte in divinis in comparatione ad essentiam tanquam ad entitatem simpliciter primam et per consequens absolutam consideratur omnis ordo cujuscumque sive quorumcumque quae in divinis sunt.* Ibid. n. 15. XXV 34 : *Recolligendo de isto primo articulo, essentia est illud ad quod fit eorum comparatio quorum quaeritur ordo ; essentiale autem et notionale sunt illa quorum quaeritur ordo in comparatione ad essentiam* etc.

(4) *Quod.* I, n. 16-17, XXV 34-36 ; n. 20-22, ibid 47-49, etc. A lire la question entière.

(5) *Quod.* V, n. 25, XXV 228.

(6) *R. P.* I, d. X, q. I, n. 8, XXII 179 : *Natura mere intellectualis quae nihil habet de non intellectualitate aequalis est in intellectualitate et intelligibilitate et omnino unum et idem ; sic etiam de voluntate et volibilitate ; sed natura quae mere intellectualis et voluntaria est, infinitae intelligibilitatis et volibilitatis ; aliter enim non beatificaret ; ergo est infinita in intellectualitate et voluntate et per consequens voluntas et intellectus sunt infinitae in perfectione.* Cod. Borgh. Lat. 37 recto ; *R. P. Prol.* q. I, n. 43, XXII 29 b ; *Ox.* I, d. VIII, q. IV, n. 11, IX 652 b ; Klein, l. c. 1-2 : « *Aus der reinsten Geistigkeit der göttlichen Natur, welche nach Skotus ohne jede Beimischung von Ungeistigem gedact werden muss, erschliest er also, dass Gott Intellekt und Willen besitze ; denn diese seien die spezifish geistigen Kräfte.*

(7) *R. P.* I, dist. VIII, q. 1, XXII 15-3, Cod. Borgh. Lat 325 fol. 31 : *Nullo modo intelligere est prima ratio essendi in divinis.*

Ces déclarations du Docteur Franciscain, on le voit immédiatement, ont un grand intérêt. Le B. Duns Scot réfute à l'avance la thèse de M. le Dr Schell, à savoir que l'Etre divin est sa propre cause. Le R. P. Minges, O. F. M. (1), et le Dr Klein (2) l'ont déjà démontré avec force, bien que deux textes importants du B. Duns Scot aient échappé à leur diligente curiosité (3).

Il y a plus encore. Le B. Duns Scot ne dit aucunement que l'acte premier de la Vie Divine soit un mouvement volontaire, l'acte opératif par lequel Dieu aime son essence adorable. Loin de là (4). Il pose au contraire la thèse suivante : *Omnino prima motio est naturalis motio intellectus divini a suo objecto* (5). L'intelligence d'abord. Vient ensuite la volonté : *Hanc sequitur actio quae nata est esse ad terminum omnino primum, puta ad essentiam primam communicandam, quae, licet non sit naturalis, tamen est omnino necessaria ; et haec est motio voluntatis, et haec est quasi duplex, scilicet ad amare simplex et etiam ad amorem procedentem* (6).

Toute cette haute métaphysique du Docteur Marial est résumée dans la première question du *Prologue* des *Reportata*. Il est impossible malheureusement de reproduire ici ce long texte où Duns Scot synthétise puissamment ses vues sur la Vie divine. Mais les lignes suivantes permettront au moins d'en saisir le sens : *Quantum ad istum articulum dico quod ordo est inter rationes sub quibus Deus est conceptibilis ita quod ratio*

(1) *Der Gottesbegriff*, etc. 1-26.

(2) *L. c.* 4-12.

(3) *R. P.* IV, d. XI, q. II, n. 3, XXIV 109 : *Natura divina non subest suae potentiae ut causetur quantum ad esse et non-esse, quia ipsa primo est ex se necesse esse formaliter et radicaliter et aliquo modo formalius quam sua potentia, quia ipsa est fundamentum et pelagus necessitatis et omnium perfectionum in divinis essentialium etc ; Ox.* ibid. n. 3, XVII 338 : *Nihil intrinsecum Deo subest potentiae divinae, quia illa potentia non respicit pro objecto nisi possibile ; sed quidquid est Deo intrinsecum est necesse esse.* Cfr. *In Met.* VII, q. XVIII, n. 11, VII 461 b.

(4) *Quod.* XIV, n. 14, XXV 52-54. Cette page est une des plus profondes que Duns Scot ait jamais écrites.

(5) *Ibid.* Duns Scot conclut par ces mots : *Sic igitur completa est actio mere naturalis et ad terminum omnino primum, scilicet infinitum, ubi motio omnino prima est elicere vel quasi elicere intellectionem in intelligentia paterna et huic proxima est gignere Verbum.* Cfr. Gaddius, *Com.* in h. l. fol. 148r- 150r et surtout Tataret, *Reportata in Quod Scoti,* l. c. fol. 82 ; Klein, l. c. 20-22 ; écrit justement : *Bermerkenswert muss es sein dass der « einseitige » Voluntarist nicht einen Willensakt als erste Tätigkeitsregung statuiert, sondern den naturhaft unfreien Intellektakt als unerlässliche Voraussetzung für alles Wollen bezeichnet. — De Primo Principio,* c. IV, n. 11, IV 770 : *Intelligere quasi propinquius est illi naturae quam velle ; Ox.* ., d. II, q. II, n. 22, VIII 452.

(6) *Quod.* l. c.

essentiae est omnino prima et aliae sequentes rationes sunt priores aut posteriores secundum quod huic rationi sunt propinquiores vel ab ipsa remotiores (1).

Il y avait lieu d'insister sur cette doctrine capitale du B. Duns Scot. Trop longtemps, on a répété que, d'après lui, Dieu est essentiellement et premièrement volonté, liberté, détermination aveugle et arbitraire. Ces accusations, mises en honneur, la plupart du temps, par des protestants d'outre-Rhin et rééditées ensuite sans aucun contrôle, reposent en définitive sur la méconnaissance de la première page de la théodicée franciscaine. Si l'on a faussé radicalement la pensée de Duns Scot, c'est que l'on n'a tenu aucun compte de l'effort métaphysique du Docteur Franciscain pour établir le principe premier de sa théodicée : *Primum omnino in divinis est essentia ut essentia* (2) ; *In divinis, incipiendo a primo signo naturae, omnino primo occurrit essentia divina ut est esse per se et de se. Deus non est tantum cui non repugnat esse, sed est ex se ipsum Esse.* C'est aussi que l'on a oublié sa conception de la Vie divine, l'*ordo essentialium* qu'il établit en Dieu ; c'est enfin que l'on n'a pas lu maints textes importants où Duns Scot reconnait l'harmonie de l'intelligence et de la volonté divines, la complaisance du vouloir dans l'acte d'intelligence (3).

Ajoutons en dernier lieu que les doctrines et les formules que l'on a tant reprochées à Duns Scot et sur lesquelles on s'appuie généralement pour l'incriminer sont tout simplement traditionnelles. Le Docteur Franciscain les a lues dans le *De Trinitate* de S. Augustin (4), chez Hugues de S. Victor (5), et dans la *Summa Sententiarum* d'Hugues de

(1) *Prol.* q. I, n. 43, XXII 29. Cod. Borgh. l. c. fol. 4 v.

(2) Cfr. *Quod.* VI, n. 6, XXV 242 ; *Ox.* I, d. V, q. II, n. 19, IX 495 ; *Ox.* I, d. XXXVI, q. I, n. 11, X 579.

(3) *Ox.* I, d. XXXVIII, q. I, n. 4, X 604 : *Intellectus divinus ex necessitate naturae est speculativus et non est ad hoc formaliter libertas, licet non sit sine voluntate complacente.* Cfr. Lychet *Com.* in h. l. n. 2, X 606, Tataret. *Com.* in h. l. etc. 340a : *Ad dubium, « respondet Scotus. Primum dictum. Intellectus divinus, quidquid speculatur, cognoscit simpliciter et ex necessitate cognoscit. Secundum dictum. Quidquid Deus speculatur, necessario cognoscit illud et vult. Notandum quod duplex est libertas, scilicet complacentiae et contradictionis ; libertas complacentiae est actus quo voluntas complacet sibi in aliquo objecto vel in aliqua operatione elicita ab aliquo supposito. Libertate complacentiae, Deus diligit se et Filium suum. Sed libertas contradictionis est ut, cum facit aliquid, potest tamen oppositum. Quod Deus necessario intelligit vult libertate complacentiae.* Cfr. *Ox.* III, d. XXXII, q. I, n. 2, XV 426 etc.

(4) Lib. III, c. IV, n. 9, P. L. 42, 873.

(5) *De Sacram.* lib. I, pars IV, c. 1, P L, 176, 233.

Mortagne (1). Chez ces maîtres de la pensée scolastique, le vouloir divin est sans cesse considéré comme la cause des causes, la raison suprême de l'ordre contingent. La même idée se retrouve, plus tard, chez S. François de Sales, en des termes qui sont l'expression même de la philosophie de Duns Scot. « Non, écrit le saint Evêque, nous ne devons jamais laisser emporter nostre esprit à ce tourbillon de vent foulet, ni penser de treuver une meilleure rayson de la volonté de Dieu que sa volonté mesme, laquelle est souverainement raysonnable, *ains la rayson de toutes les raysons,* la règle, la loy de toute équité etc. » Le Docteur Franciscain n'a pas enseigné autre chose. (2)

Ces remarques faites, passons à l'un des aspects les plus complètement négligés de la philosophie de Duns Scot, à son intellectualisme parfaitement équilibré (3).

II

Un fait s'est depuis longtemps imposé à l'observation de ceux qui ont lu les ouvrages de Duns Scot : le maître franciscain appartient à l'Ecole volontariste. S'inspirant directement de l'enseignement traditionnel de S. Augustin (4), de S. Bernard (5), de Richard de S. Victor et des scolastiques médiévaux, comme S. Gauthier de Bruges, le Docteur Marial reconnait pleinement la primauté du vouloir dans la vie psychologique : *Secundum Anselmum, voluntas est motor in toto regno animae* (6). Cette primauté de la volonté, Duns Scot l'établit avec un grand luxe d'arguments (7). C'est incontestablement le mérite de sa philosophie d'avoir légitimé

(1) *Tract.* I, c. 13, P L 176, 64 : *Quia voluntas Dei prima causa est omnium, cum dicitur hoc ideo est quia Deus voluit, non est quaerendum quare voluit. Primae enim causae nulla est causa.*

(2) *Traité de l'amour de Dieu*, liv. 4, c. 7.

(3) S. Belmond, *Prétendu anti-intellectualisme du Docteur Subtil*, art. des *Etudes Franciscaines*. Paris, 1914, XXXI 561-574 ; XXXII 5-21.

(4) III, *De Libero arbitrio*, c. 3, n. 7. P. L. 32, 1274 ; sur le volontarisme de S. Augustin, cfr. Seeberg *Lehrbuch der Dogmengeschichte 2*, Leipzig 1910, II, 386.

(5) Cfr. S. Bon. II *Sent.*, d. III, p. II, a. I, q. II, *Opera omnia*, II 115 note 6. Cfr. II *Sent.*, d. XXV, p. I, a. I, q. VI, ibid. 605, note 3 ; l'influence d'Hugues de S. Victor sur le volontarisme franciscain y est indiquée.

(6) *Ox.* II, d. XLII, q. IV, n. 2, XIII 449. Cfr. Mastrius, *De anima*, disp. VII, q. 8, n. 202-214, vol. III 254-257.

(7) *Ox.* IV, d. XLIX, q. IV, XXI 123 etc. Cfr. Belmond, *Prétendu anti-intellectualisme* etc. 564-566 ; Joaquin Carreras y Artau, *Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Scot*, Gerona 1923, 24, 64.

du point de vue métaphysique et psychologique — après une série de maîtres franciscains illustres — les tendances profondes de l'âme et de la mystique séraphiques.

En vertu de cette direction de pensée Duns Scot réserve à la volonté un certain nombre de privilèges. C'est dans l'acte d'amour et de fruition que consiste essentiellement la béatitude formelle (1). La volonté est le sujet immédiat de la grâce (2), des vertus morales (3), du caractère sacramentel (4). En elle réside un appétit inné qui la porte vers Dieu et ne sera satisfait que dans l'au-delà (5).

Cette préférence accordée à la volonté, est cependant fort loin d'être exclusive et outrée. Il se trouve, en effet, que le B. Duns Scot exalte et magnifie l'intelligence en termes remarquables. Il abonde tellement dans ce sens que son intellectualisme *fortement prononcé, et très soucieux de la noblesse et de la puissance de la raison en face de l'être,* marque certainement une date dans l'histoire des grands systèmes philosophiques. La preuve n'est pas difficile à faire, car elle a été esquissée depuis longtemps par un des plus éminents théologiens du XVII[e] siècle, F. Macedo, dans ses célèbres *Collationes* (6). Voici ce qu'il écrit, en parlant de la connaissance angélique : *Nec solum hic acuminis, sed etiam prudentiae specimen Scotus praebuit in sentiendo, medium tenens. Non attribuit objecto totam causalitatem nec totam potentiae assignavit ; suam cuique partem reliquit ut etiam justitiam in sentiendo exerceret : extrema quae sunt vitiosa et periculosa vitavit. Composuit utrumque, objectum et potentiam, et sicut illa simul ad cognoscendum concurrunt, ita ille ambo in causando copulavit et in tanta opinionum discordia fuit auctor concordiae.* COMITATIS NON IMMEMOR, ERGA INTELLECTUM OFFICIOSUM SE GESSIT. *Conservavit ejus nobilitatem negando passive tantum se habere cum intelligit, activam ei virtutem tribuendo, ne videretur eum tanquam truncum relinquere.*

Comitatis non immemor, erga intellectum officiosum se gessit !

(1) *Ox.* IV, d. XLIX, q. IV, XXI 93.
(2) *Ox.* II, d. XXVI, q. I, n. 4, XIII 236.
(3) *Ox.* III, d. XXXIII, q. I, XV 438.
(4) *Ox.* IV, d. VI, q. XI, n. 4, XVI 650.
(5) Cfr. MACEDO, *Collationes doctrinae.* etc. Collat. II, diff. II, *De appetitu naturali ad Deum ultimum finem : utrum in natura rationali sit naturalis inclinatio sive appetitus innatus ad Deum finem supernaturalem et clare visum.* Padoue 1671, vol. I 14-19.
(6) *Coll.* II, diff. 3, Padoue 1673. vol. II 113-114

Duns Scot affirme, en effet, avec insistance que l'intelligence est d'une haute noblesse : *Intellectus et voluntas sunt nobilissimae potentiae* (1)... *Potentiæ perfectissimae naturae rationalis sunt intellectus et voluntas* (2). Elle est une grande lumière (3). Plus l'être participe à l'intellectualité, plus il est élevé dans l'échelle des êtres : au sommet, se trouve la Pensée pure qui est Dieu lui-même (4). Aussi Duns Scot proclame-t-il souvent qu'il faut dignifier jusqu'à l'extrême limite possible la nature intellectuelle.

En raison de ces principes, le B. Duns Scot fait plus large la part de la spontanéité et de l'activité dans la vie intellectuelle et réagit fortement contre la théorie aristotélicienne qui imprime si profondément à l'esprit — surtout chez Gilles de Rome et Godefroy de Fontaines — un cachet de passivité. M. E. Baudin le remarquait récemment avec justesse (5). Jadis les philosophes franciscains ont mis clairement ce point de vue en relief dans leurs *Commentaires* sur Duns Scot, tel François Lychet (6), ou dans leur traité *De anima,* comme Mastrius (7), Livius de Montursio (8). Macedo consacre à l'exposé et à la défense de l'opinion franciscaine des pages d'un puissant intérêt (9). Ici, comme ailleurs, le B. Duns Scot rejette tout sentiment extrême : il le déclare en termes précis : *De cognitiva, quomodo est activa suae cognitionis et etiam objectum et*

(1) *R. P.* II, d. XXV, q. I, n. 2, XXIII 118.

(2) *Ox.* III, d. XVII, q. I, n. 2, XIV 653 a.

(3) *Ox.* III, d. XXIV, q. I, n. 21, XV 52 : « *Lumen naturale in quo habetur scientia naturaliter est supremum lumen et perfectissimum in suo genere.*

(4) *R. P.* IV, d. XII, q. II, n. 9-10, XXIV 145 ; *Ox.* ibid. n. 11, XVII 569 ; *Deus est natura intellectualis simpliciter perfecta. Huic secundum hoc magis appropinquat creatura mere intellectualis, licet finita, cujusmodi est natura angelica ; post hanc natura intellectus nostri, licet non mere intellectualis et finita ; post hanc natura sensitiva quae magis appropinquat intellectuali quam non sensitiva* etc. *Ox.* IV, d. XLVI, q. IV, n. 9, XX 462 : *Beati per intellectum et voluntatem praecise meruerunt, et illae sunt nobilissimae potentiae naturae intellectualis in quarum per consequens perfectione praecise consistit perfectio vel imperfectio talis naturae.*

(5) *Les rapports de la raison et de la foi, du moyen-âge à nos jours,* dans la *Revue des Sciences religieuses,* Strasbourg 1923, III 329-330. Cfr. *Ox.* I, d. III, q. VII, IX 335-398 ; q. VIII, ibid. 398-402. Ces deux questions sont des modèles d'analyse psychologique et de dissertation philosophique. Le jour où quelqu'un s'avisera de donner au public des *Pages choisies* de Duns Scot, il sera bon qu'il n'oublie pas la q. VII. — Le texte de Wadding comparé au cod. Vat. lat. 882 est excellent.

(6) *Com. in Op. Ox.*, l. c. IX 364-369.

(7) *Cursus Phil.* De anima, disp. VI, q. II, n. 13-27, vol. III 141-144.

(8) *Cursus Phil.* De anima, lib. III, disp. I, q. III, vol. III, 274-279.

(9) *Collationes doctrinae* etc. coll. IV, diff. 3 : *An intellectus mere passive se habet intelligendo necne.*, vol. I 88-92.

quomodo duo activa possunt concurrere ad eumdem effectum, alibi diffusius habetur. Et per hoc vitantur inconvenientia quae consequentur in ponendo intellectum omnino passivum ; similiter et quae videntur sequi ponendo ipsum pure activum, ita scilicet quod objectum nihil agat ibi (1). Avec un sage équilibre, le Docteur Marial s'éloigne de la thèse d'Olivi et de Pierre de Trabibus qui accorde à l'intelligence — à la suite d'ailleurs de textes importants de S. Augustin — une activité telle que l'objet n'exerce plus qu'une *causalitas terminativa* (2) ; il s'engage résolument à la suite de S. Bonaventure, comme le remarque Barthélemy de Barberiis (3). Ce qui inspire ici Duns Scot et son illustre disciple, Macedo, c'est cette remarque que l'acte d'intelligence est une opération vitale et que par suite il ne peut être *simpliciter* la réception passive de l'espèce (4). Souligner cette activité de l'intelligence en opposition à l'adage aristotélicien entendu rigoureusement, *intelligere est pati* (5), et cela en se tenant entre les deux extrêmes qu'ils critiquent — l'aristotélisme exagéré d'un Gilles de Rome (6), et la théorie

(1) In IX *Metaph.* q. XIV, n. 13, VII 592 : *Utrique (objecto et intellectui) videtur Augustinus attribuere actionem, IX de Trin : a cognoscente, inquiens, et cognitio paritur notitia. Quomodo enim intellectio caloris est a calore solo ut ab agente aequivoco, a quo est calor realis genitus ut ab agente uuivoco, cum intellectio simpliciter sit perfectior omni calore genito et impossibile est aliquem ejusdem generis effectum aequivocum esse nobiliorem effectu univoco, quia tunc esset nobilior agente ? Quomodo etiam vilificatur natura animae, quia sensibilia, imo phantasmata sensibilium causant effective perfectionem ita nobilem animae respectu cujus anima tantum est receptiva.* Cfr. *Ox.* l. c. q. VII. n. 11, IX 349.

(2) Bernhard Jansen S. J., *Die Erkenntnislehre Olivis*, Berlin 1921, 49-63.

(3) *Cursus Phil. de Anima*, tract. II, q. VIII n. 558, vol. III, 442. Après avoir rejeté d'autres explications, l'Auteur défend la thèse suivante : « *Intellectio formaliter non consistit in receptione passiva speciei impressae vel expressae, licet non possit esse sine passione etc... Est. S. Bonav., item Scoti apud Meldul. et aliorum.* Duns Scot. *Ox.* I, d. III, q. VII, n. 25, IX 370 : *Cognitio cum sit operatio vitalis, non est a non vivo sicut a totali causa, etc.*

(4) Macedo, *Collationes*, etc. Sect. Unica, 90-91 ; les raisons des Scotistes y sont exposées. La dissertation s'achève ainsi : « *Asserta Scoti positione, ac meo de illius veritate judicio, venio ad doctrinam. Satis constat ex argumentis Scoti contra D. Thomae sententiam allatis, opinionem D. Thomae de intellectione per speciei intelligibilis receptionem, passive omnino ad illam se habendo, vix posse sustineri, praecipue ex ultimo argumento, quod mihi videtur esse insolubile, quia intellectio est quid vitale, quod nullatenus potest a specie provenire, sed ab intellectu solummodo qui est vitalis potentia et influens vitam in intellectionem ac proinde nequit sine ea consistere intellectio. Accedit ratio ex majori et minori intensione actus intelligendi, quae nequit oriri a specie sed a potentia intellectiva : quae duo mihi persuadent veritatem scoticae refutationis.* — La même raison est aussi invoquée par de Barberiis l. c.

(5) *Ox.* l. c. n. 37, IX 387.

(6) *Ox.* l. c. n. 16-20, IX 358-360.

de Pierre de Trabibus (1) — c'est un des plus grands mérites de la philosophie de l'intelligence élaborée par Duns Scot. C'est en même temps la preuve que le Docteur Franciscain savait aussi bien rehausser les prérogatives de l'intelligence que celle du vouloir et ne se plaisait pas à considérer la puissance intellective devant l'image intérieure *(phantasma)* comme une pièce de bois sans vie, *sicut truncus*.

Ailleurs encore, le B. Duns Scot s'est montré plein de courtoisie à l'endroit de l'intelligence : *Comitatis non immemor, erga intellectum officium osse gessit !* Il a éliminé, en effet, de son système plus d'une thèse qui dépréciait la noblesse de l'intelligence soit humaine soit angélique (2).

Dans sa théorie de l'intellection, Godefroy de Fontaines avait accordé à l'image sensible un rôle fort considérable, allant même jusqu'à attribuer au *phantasma* la causalité effective de l'acte intellectuel. Duns Scot analyse longuement cette thèse ; il rapporte les raisons que l'on peut lui opposer et les pèse. Un motif surtout l'impressionne : la théorie de Godefroy de Fontaines déprécie la faculté intellective. Par suite, le Docteur Franciscain se refuse absolument à l'admettre (3) : *quia vilificat valde naturam animae.*

Dans la question de la connaissance de l'âme séparée, Duns Scot est plus incisif encore. Plusieurs théologiens scolastiques, entr'autres Henri de Gand, avaient soutenu qu'en cet état, l'âme ne peut acquérir la connaissance d'un objet jusqu'alors inconnu, qu'en vertu d'espèces infuses. Cette opinion ne plaît guère au Docteur Franciscain : elle multiplie, en effet, les êtres sans nécessité ; de plus, elle ne tient aucun compte de la dignité et de la noblesse de la nature intelligente. C'est parce que le sens de cette grandeur a échappé à d'aucuns, *propter hoc quod non capitur perfectio illius naturae in se*, qu'ils ont recours à l'infusion d'espèces intelligibles. Et sur ce, Duns Scot écrit une page bien digne d'attirer l'attention :

Contra istam positionem, etsi non esset alia ratio nisi ex istis duobus principiis, quorum primum est quod plura non sunt

(1) *Ox.* l. c. n. 2-4, IX 337-339.

(2) *Ox.* l. c. n. 5, IX 345.

(3) *Ox.* l. c. n. 7, IX 347 ; n. 11, IX 349 b. *Item, quomodo illud non vilificat animam quod omnem suam actionem naturalem, quae est perfectio naturalis tam perfecti entis, effective causat phantasma ? Nullam enim perfectionem videtur posse causare phantasma in intellectu quae excedat nobilitatem ejus, quia effectus aequivocus non potest excedere causam aequivocam sed deficit, etc.*

ponenda sine necessitate et accipitur a Philosopho, I Phys., et secundum, quod in nulla natura ponendum est quod derogat ejus dignitati, nisi sit evidens ex aliquo conveniente tali natura, quod potest accipi a Philosopho, II De generatione : « Semper inquimus naturam desiderare id quod melius est ; » et sicut intoto universo, ita in qualibet parte, magis ponendum est id quod melius est sibi, si non evidenter appareat sibi illud non convenire : — nunc autem hic ponitur pluralitas, quia species tales influxae a Deo vel angelis, et sine necessitate, quia natura illa sufficienter habet in se unde possit attingere ad perfectionem propriam sine talibus datis a Deo vel angelis. Unde hoc non videtur nisi quidam recursus ad Deum vel angelos, propter hoc quod non capitur perfectio illius naturae in se. — Haec etiam opinio vilificat naturam animae intellectivae. Sicut enim simpliciter vilior est natura, quae in nullam operationem vel nonnisi in viliorem potest, ita proportionaliter est illa natura vilior quae in operationem sibi convenientem non potest quam quae potest. Anima autem separata, per te, ex intrinsecis sibi, etiam cum objectis extrinsecis sibi concurrentibus, non potest in illam operationem sibi convenientem nisi Deus vel angeli dent sibi tales species ; lapis autem ex intrinsecis sibi, sine influxu tali mendicato sibi, potest in operationem proportionatam, quia descendere in centrum et ibi quiescere ; ergo magis vilificatur anima secundum proportionem ad suam nobilitatem ex illa positione quam natura lapidis » (1).

Un dernier trait. Henri de Gand croit que l'intelligence angélique ne peut saisir ni le singulier ni l'universel sans le concours d'une espèce ou habitude infuse (2). Ce sentiment Duns Scot le rejette encore sans hésitation et cela en vertu de sa tendance à magnifier la raison dans la mesure du possible. Lui-même le déclare clairement (3) : *Contra istam viam, de illo habitu est mihi valde improbabile, quia ponere talem naturam perfectissimam, sicut est angelica, et tamen quod nihil posset cognoscere sine habitu concreato, ita quod sine influxu speciali talis habitus vel speciei a Deo non posset acquirere cognitionem, sed sine habitu tali staret sicut truncus videtur mirabile. Talis etiam natura praecise sine tali habitu, non videretur de se magis intellectualis quam substantia vel natura lapidis* ». Duns Scot

(1) *Ox.* IV, d. XLV, q. II, n. 5, XX 281-282 ; cfr. Hicquet, *Com.* in h. l. n. 22, XX 294.

(2) *Ox.* II, d. III, q, XI, n. 8, XII 275.

(3) *Ox.* l. c. n. 9, XII 276.

insiste sur la même pensée. Il importe peu que l'on accepte ou non toutes ses raisons : un principe s'impose, celui-là même que le Docteur Franciscain se plait à invoquer : on ne peut refuser à une nature, surtout lorsqu'elle est d'un ordre supérieur, le pouvoir d'atteindre sa perfection connaturelle (1). Ce motif suffit pour écarter le sentiment d'Henri de Gand.

Si ces thèses, ces déclarations (2) à l'adresse d'Henri de Gand et de Godefroy de Fontaines surtout, ont une signification, elles établissent nettement que le Docteur Franciscain n'entend pas sacrifier les prérogatives de la raison et qu'il s'est gardé de plusieurs opinions tendant manifestement à diminuer la perfection de la vie intellectuelle.

Il y a plus encore. Le B. Duns Scot s'applique à faire grande et noble la part de l'intelligence dans la vie psychologique, car il a le sens de la mesure et il est fort loin de réserver au vouloir des prérogatives indues. Son analyse de l'acte de foi, sa philosophie de la conscience, les pages qu'il consacre aux vertus intellectuelles le démontrent nettement.

Le Docteur Franciscain, en effet, a bien mis en relief que la foi relève de l'intelligence. Même des adversaires, comme M. Rousselot, ont affirmé que dans son analyse de l'acte de foi, Duns Scot « attribuait à la volonté un rôle moins décisif que S. Thomas d'Aquin » (3). Plusieurs disciples du Docteur Marial, Poncius (4), Tataret (5), et De Castillo sont

(1) *Ox.* II, d. III, q. XI, n. 12, XII 279 : *Si nulla ratio esset alia, adhuc sufficeret mihi concedere hoc, quia non oportet removere ab aliqua natura nobiliori, quod non possit acquirere perfectionem suam.* Cfr. *R. P.* II, d. III, q. III, n. 4, XXII 589; *Contra illo et prima* etc. Sur toute cette question, cfr. S. Bonav. *Opera omnia,* Quaracchi 1885, vol II 121.

(2) Cfr. *Ox.* II, d. III, q. VIII, n. 6, XII 184.

(3) Cité par Belmond, *Prétendu anti-intellectualisme* etc. 562 note 3.

(4) *Com. in III Op. Ox. Scoti,* d. XXV q. II, n. 31. ap. Duns Scot, *Opera* XV 181, cfr. aussi n. 96, ibid XV 212. Cette nuance vient surtout du fait que Duns Scot n'exigerait pas toujours un acte *positif* de volonté, *dummodo voluntas non contramoveat nec plus requiritur, Ox.* III, d. XXV, q. II, n. 2. XV 211. Poncius expose ce sentiment probable dans les termes suivants, l. c. : *Satis probabile est ad libertatem fidei, quando motiva credibilitatis habentia necessariam connexionem cum attestatione divina proponuntur evidenter evidentia morali, tam in prima conversione ad fidem quam deinceps, semper non requiri concursum aliquem immediatum et positivum voluntatis, sed sufficit non contramotionem ejus seu quod non imperet suspensionem actus, nec divertat intellectum ad considerationem aliorum objectorum a consideratione illorum motivorum revelationis et objecti revelati ; imo semper in omni casu videtur sufficere non contranitentia. Hoc videtur esse magis ad mentem Scoti* etc. Le texte parallèle des *Reportata,* III, d. XXV, q. I, n. 12, XXIII 465 favorise nettement l'interprétation de Poncius et de Castillo et indique où Duns Scot insère l'influence du vouloir. — (5) *Com. in h. l.* fol. 180 b.

du même avis — et leur interprétation me semble exacte — bien que d'autres auteurs d'une autorité considérable, Mastrius (1), Frassen (2), Dupasquier (3), Henno (4) et François d'Arezzo (5) ne partagent point ce sentiment. Quoiqu'il en soit néanmoins de cette nuance délicate, un fait s'impose : Duns Scot, tout comme S. Bonaventure, est très éloigné de considérer la foi comme une expérience et un élan piétiste de la volonté. Maintes fois, il affirme que la foi relève de l'intelligence : *Fides est in intellectu subjective* (6) ; *est proprie de vero complexo ut de objecto quod respicit intellectum secundum portionem superiorem* (7). Surtout, il rejette en termes très formels toute intervention exagérée et arbitraire de la volonté : (8) *Dico quod actus credendi est ab objecto praesente sicut ab efficiente actum, non sic autem est a voluntate. Aliter, si voluntas esset causa actus credendi et proponeretur intellectui astra esse paria ; nulla persuasione facta, posset voluntas imperare intellectui credere determinate astra esse paria ; et hoc nihil est* (9).

Cette attitude est fort remarquable. Si le Docteur Franciscain était le volontariste outré et l'anti-intellectualiste que d'aucuns ont imaginé de toutes pièces, la logique de son système aurait exigé — *ici plus que nulle part ailleurs* — que l'acte de foi fut un assentiment aveugle et totalement subordonné à un coup de la volonté. Or, en fait, il en est tout autrement : Duns Scot établit longuement les divers motifs de crédibilité (10),

(1) *Cursus Theol.* In III Sent. De Virt. theol. disp. 6. q. 8 art. I, n. 244, Venise 1661, III 463.

(2) *Scotus Academicus*, Rome 1901, VIII 549-551.

(3) *Theol. Scoti*, De Fide. disp. 5, q. I, concl. 1, Padoue 1706, vol. V 619-624.

(4) *Theol. Moral. et schol.* **2**, De Fide, disp. 3, q. 2, concl. 1, Tournai 1710, 407-409.

(5) *Sum. Theol. et moral.* In III, disp. 25, q. 2, art. 2, Venise 1615, vol. II 121.

(6) Minges, o. f. m. *Compendium theol. dogmat. gen.* **2** Ratisbonne 1923, vol. I, 334-335.

(7) *Ox.* III, d. XXV, q. I, n. 12, XV 157 b.

(8) *R. P.* III, d. XXXI, q. I, n. 2, XXIII 500 b. On trouvera plusieurs textes chez le P. Minges, op. cit.

(9) *Ox.* III, d. XXV, q. II, n. 2, XV 211 ; *R. P.* ibid. q. I, n. 12, XXIII 465.

(10) *Ox.* Prol. q. II, n. 2-14, VIII 74-112. Un des grands motifs de crédibilité est la rationabilité et la convenance des dogmes. Cette note manque en dehors de la Révélation. Duns Scot y insiste, l. c. n. 7, VIII 87 : *De quinto scilicet rationabilitate contentorum, patet sic : Quid rationabilius quam Deum tanquam finem ultimum super omnia diligi et proximum sicut seipsum ? id est ad idem ad quod se, secundum Gregorium, in quibus duobus praeceptis lex pendet et prophetae ... Ex istis quasi ex principiis practicis, alia practica consequuntur in Scriptura tradita, honesta et rationi consona, sicut de eorum rationabilitate patere potest singillatim cuilibet per-*

et cela d'une façon remarquable au jugement de ses adversaires comme le Card. Gonzalez, O. P. (1) ; dans son analyse de l'acte de foi, il est rigoureusement intellectualiste. Bien plus, c'est un critique de Duns Scot, Cajétan, qui reprend à son compte des explications volontaristes rejetées par le Docteur Franciscain (2).

Intellectualiste, Duns Scot l'est encore dans sa philosophie de la conscience et de la syndérèse. Avec une attention spéciale, il critique la conception volontariste de la conscience élaborée particulièrement par Henri de Gand (3). Récemment M. le Dr Klein (4) et le R. P. Minges (5) ont étudié cette doctrine avec science et objectivité. Aussi n'y a-t-il pas lieu d'insister ici sur la pensée du Docteur Franciscain ; il suffit seulement de rappeler la conclusion de M. le Docteur Klein : *In der Hauptsache, folgt in dieser Frage den hl. Aquinaten. Dessen Ansicht, das Synderesse und Gewissen der Vernunft allein angehören, verteidigt er* (6).

Ajoutons enfin que Duns Scot est encore intellectualiste en raison de la place importante qu'il accorde aux vertus intellectuelles, à la *recta ratio,* à la prudence surtout dans la vie morale. Il y aurait à écrire à ce sujet une monographie d'un grand intérêt : car la doctrine de Duns Scot en cette matière donne nettement une impression d'ordre et de mesure (7).

tractanti de praeceptis, consiliis et Sacramentis, quia in omnibus videtur esse quasi quaedam explicatio legis naturae, quae secundum Apost. ad Rom. : Scripta est in cordibus nostris. Hoc de moribus... De credibilibus patet, quia nihil credimus de Deo quod aliquam imperfectionem importat ; imo quidquid credimus verum esse, magis attestatur perfectioni divinae quam ejus oppositum. Patet de Trinitate personarum et Incarnatione Verbi et hujusmodi, etc. Un bon commentaire de cette *Quaestio* de Duns Scot se trouve chez Amand Hermann, O. F. M., *Ethica sacra speculativo-practica,* Herbipoli 1698, De Fide, disp. 2, q. VI, vol. I, 99-104.

(1) *Historia de la Filosofia 2,* Madrid 1886, vol. II 302.

(2) Cajetan, en effet, I, II, q. 56, art. 4, ne goûte guère les déclarations de Duns Scot et entreprend de démontrer la proposition suivante : *nec inconvenit ex sola voluntate credere astra esse paria.* Sur cette opinion de Cajetan, cfr. Poncius, *Com. in Op. Ox.* l. c. n. 6, XV 169-170 et surtout S. Harent, art. *Foi,* dans le *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant-Mangenot, Paris 1913, VI 408-409.

(3) *Ox.* II, d. XXXIX, q. II, n. 2, XIII 400 ; *R. P.* ibid. q. II, n. 7, XXIII 206 : *Dico quod conscientia est in intellectu et si est actualis est dictamen actuale in intellectu et si est habitualis est dictamen habituale.*

(4) *Intellekt und Wille,* l. c. 1916, 3 Jhg, Heft. 4, 323-328.

(5) *Ist Duns Scotus indeterminist* etc. 31.

(6) L. c. 337.

(7) A consulter *In Met.* VI, q. I, n. 14, VII 314 ; *De anima,* q. XII, n. 10, III 541-542 ; *Ox.* Prol. q. IV, n. 41, VIII 283, cfr. ibid. n. 12, VIII 222 ; *Ox.* I, d. XVII, q. III, n. 4; X 55-57, n. 12, X, 67-68; *Ox.* III, d. XXXIII, q. I, n. 12, 19, 23, XV 447, 455, 457 ; *Ox.* III, d. XXXIV, q. I, n. 7, 20, XV 481, 546 ; *Ox.* III, d. XXXVI,

Le grand principe qui l'inspire est le suivant : *Quaelibet virtus appetitiva habet aliquam virtutem intellectualem regulantem et dirigentem eam sibi correspondentem, ut prudentiam aliquam* (1). *Non est voluntas optime disposita sine virtute correspondente in intellectu* (2). D'excellentes pages ayant été écrites à ce propos par les anciens disciples de Duns Scot, François d'Arezzo (3), Hérincx (4), et aussi par quelques modernes (5) je ne crois pas devoir insister plus longuement. Ce simple rappel confirme une fois de plus la juste observation de Macedo : *Erga intellectum officiosum se gessit.*

En vertu de cette tendance, Duns Scot réserve fermement à l'intelligence le domaine total du vrai soit d'ordre spéculatif soit d'ordre moral. En cette matière, le Docteur Franciscain appartient bien à la tradition philosophique du XIII^e^ siècle (6).

Un principe général inspire ici la philosophie du B. Duns Scot : le vouloir n'a aucune prise directe sur tout ce qui agit *per modum naturae,* et par une suite nécessaire, l'intelligence qui agit de la sorte devant son objet, échappe à son pouvoir. Le Docteur Franciscain oppose précisément ce principe à

q. I, n. 11-25, XV 627-684 ; *R. P.* III d. XXXIV, q. I, n. 12, XXIII 529 a ; *Quod.* XVIII, n. 8, XXVI 238. Cfr. *VI Met.* q. I, n. 8, VII 308.

(1) *R. P.* IV, d. XIV, q. III, n. 2, XXIV 215.

(2) *Ox.* III, d. XXXIV, q. I, n. 19, XV 525.

(3) *Sum. Theol. et moralis*, In III Sent. disp. 36, q. I, art. V-XI, vol. II 447-471. Très important.

(4) *Theol. schol. et moral 3.* Pars tertia, Anvers 1702, De Virtutibus cardinalibus, tract. II, disp. I, q. I, De prudentia, 250-253. Cfr. Fr. de Varesio. l. c. vol. II, 332-354.

(5) Minges, *Ist Duns Scotus indeterminist.*, 26-27 ; Klein, *Zur Sittenlehre des Joh. Duns Skotus,* dans les *Franziskanische Studien,* 1914, I Jhrg, Heft 4, 417-421 ; *Intellekt und Wille*, ibid. 1920, 7 Jhrg, Heft. 2, 118-121 : analyse exacte de la pensée de Duns Scot.

(6) M. de Wulf, *Etude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines*, Bruxelles 1904, 102-103. Les remarques suivantes de l'éminent historien sont justes et il est regrettable que l'on en ait pas tenu compte : « Avant d'aborder, écrit-il, les vastes et importantes controverses qui se rattachent à ce sujet, il importe de préciser quelles acceptions il convient de donner au « volontarisme » dont s'occupe l'histoire des idées au XIII^e^ siècle. Ce terme est de création récente, et son application à l'histoire du moyen-âge est de nature à donner le change. Dans la philosophie moderne, le volontarisme désigne un mouvement d'idées issu du Kantisme et d'ordre purement critériologique ; il équivaut au primat du vouloir sur le connaître et vise ces certitudes de la raison pratique que Kant avait ruinées devant la raison théorique. Or, jamais scolastique n'a entendu trancher la question du primat dans le sens critériologique qu'il revêt chez Kant, ni consacrer les empiétements du vouloir sur le connaître » etc.

Henri de Gand dans la question de la connaissance angélique (1). Aussi y a-t-il lieu de s'étonner que tous ceux qui ont accusé Duns Scot de volontarisme exagéré ne l'aient pas même soupçonné.

Comme conséquence de ce principe général, le B. Duns Scot reprend toutes les affirmations de la philosophie la plus strictement intellectualiste : toujours et partout il soutient que le pouvoir de connaître appartient exclusivement à l'intelligence. En présence de son objet, l'intelligence agit naturellement : *Ex se determinatur ad intelligendum* (2). *Intellectus movetur ab objecto naturali necessitate; voluntas autem libere se movet* (3); *intellectus agit modo maxime naturali, per Augustinum, IV De Trinitate* (4). Elle ne peut aucunement tempérer son assentiment au vrai, dès qu'elle le perçoit nettement : *Dico quod non est in potestate intellectus moderari assensum suum veris, quae apprehendit; nam quantum ostenditur veritas*

(1) *R. P.* II, d. III, q. II, n. 7, XXII 585 b. D'après H. de Gand, l'ange connait au moyen d'une habitude infuse, *habitus scientialis*, soumis en quelque manière à la volonté. Duns Scot lui oppose la raison suivante : *Item, quod intellectio naturalis illius habitus subdatur imperio voluntatis creatae, videtur manifeste impossibile, cum inclinet mere per modum naturae; imo inclinatio naturalis non eo modo subditur voluntati increatae, manente ejus natura, quia lapis, manente natura sua, per nullam voluntatem inclinatur naturaliter sursum. Ox.* ibid. q. X, n. 14, XII 252 b : *Quod etiam dicit quod naturaliter inclinat (iste habitus) in id ad quod voluntas imperando determinat, videtur esse irrationabile, quia illius habitus, ut formae naturalis, est inclinatio determinata naturalis; et si sint multae inclinationes ad diversa, sunt ordinatae, ita quod saltem una est prima, et per consequens uti eo ad aliquid ad quod non inclinatur primo, videtur esse contra primam inclinationem ejus naturalem et ita non mere naturaliter ad hoc inclinabitur. Nec videtur rationabile quod una forma naturalis, quantum ad inclinationem suam naturalem, subsit voluntati creatae* etc.

(2) *In IX Met.* q. XV n. 6, VII 610 : *Intellectus et voluntas possunt comparari ad actus proprios quos eliciunt vel ad actus aliarum potentiarum inferiorum in quibus quamdam causalitatem habent, intellectus ostendendo et dirigendo, voluntas inclinando et imperando. Prima comparatio est essentialior. Patet; et sic intellectus cadit sub natura; est enim ex se determinatus ad intelligendum et non habet in potestate sua intelligere et non intelligere sive circa complexa, ubi potest habere contrarios actus. Non habet etiam illos in potestate sua assentire et dissentire in tantum, quod si etiam aliqua una notitia sit oppositorum cognitorum, ut videtur Aristoteles dicere, adhuc respectu illius cognitionis non est intellectus ex se indeterminatus, imo necessario tunc elicit intellectionem, sicut aliam quae esset tantum unius cogniti. Voluntas autem* etc. Des textes aussi catégoriques solutionnent entièrement la présente question.

(3) *Quod.* XVI, n. 6, XXVI 189. cfr. Minges. *Ist Duns Scotus indeterminist* etc., 1-29. Bien que les seize premières *Collationes* de Duns Scot soient authentiques, il me semble préférable de ne pas en faire usage ici, car le Docteur Franciscain *ne se prononce pas* au cours de ces exercices de dialectique, consistant à opposer les raisons pour et contre, dans une matière librement discutée.

(4) *Ox.* II, d. XXV, q. I, n. 22-23, XIII 222.

principiorum ex terminis vel conclusionum ex principiis, tantum oportet assentire propter carentiam libertatis (1). L'influence de l'objet est profonde à ce point que la faculté intellective demeurerait perpétuellement fixée dans la contemplation de ce qui l'impressionnerait davantage, si la volonté n'avait le pouvoir d'appliquer sa considération à d'autres données (2). L'intelligence seule, s'exerçant sur les données de l'expérience sensible, est la cause du savoir (3). Duns Scot consacre à l'examen de cette question plusieurs pages de l'*Opus Oxon ;* il établit que l'objet et la raison collaborent à l'acquisition de toute connaissance mais ne fait mention nulle part de l'influence du vouloir (4) ; bien plus, il l'exclut positivement : *Non autem voluntas habet aliquam causalitatem respectu scire in quocumque lumine* (5). C'est l'intelligence qui saisit immédiatement la vérité des premiers principes à la seule appréhension de leurs termes : *Sufficit simplex terminorum simplicium apprehensio* (6). Elle ne peut se tromper à leur sujet (7), comme

(1) *Ox.* II, d. VI, q. II, n. 11, XII 355 b ; *Ox.* I, d. I, q. II, n. 9, VIII 334 : *Cum intellectus de se sit potentia naturalis et non libera, agente objecto, intellectus agit quantum potest.*

(2) *Ox.* II, d. XLII, q. IV, n. 5, XIII 454 : *Objecta intelligibilia respectu intellectionis sunt causae naturales activae, et intellectus agens et possibilis, si ponantur agere ad intellectionem ; igitur minus perfectum intelligibile, praesente magis perfecto intelligibili movente, nunquam moveret neque averteretur intellectus ab illo magis perfecto et efficacissimo intelligibili.* Cfr. *R. P.* ibid. n. 8, XXIII 218. Cfr. Fr. de Varesio, l. c. vol. II 313-315.

(3) *In Met.* I, q. IV, n. 20, VII 62-63 ; *Ox.* I, d. III, q. IV, n. 24, IX 207 ; *Ox.* Prol. q. I, n. 25, VIII 57 : *Dico quod cognitio dependet ab anima cognoscente et ab objecto cognito, quia secundum Augustinum, 8. de Trinitate, a cognoscente et cognito paritur notitia.*

(4) *Ox.* I, d. III, q. VII, n. 20, IX 361-398 ; q. VIII, IX 398-403.

(5) *R. P.* III, d. XXIV, q. I, n. 15, XXIII 454 ; *Ox.* III, d. XXIV q. I, n. 10, XV 42a.

(6) *Ox.* II, d. XXXIX, q. II, n. 4, XIII 415 : *Habitus principiorum semper est rectus, quia ex ratione terminorum virtute luminis intellectus naturalis, statim intellectus acquiescit illis ; In Met.* lib. II, q. I, n. 2, VII 97. En cette matière, consulter Mastrius, *Cursus Phil. In Metaph.* disp. 2, n. 9-25, vol. IV, 101-104 ; B. de Barberiis, Op. cit. *In Metaph.* De ente, q. IV, n. 154, vol. III 585-588.

(7) *Ox.* II, d. XXIII, q. I, n. 5, XIII 160 ; *R. P.* ibid. n. 3, XXIII 107 ; *R. P.* II, d. VII, q. III, n. 28, XXII 637. — Il en est de même au sujet des vérités morales premières ; *Ox.* Prol. q. IV, n. 13, VIII 230a : *Veritas principii practici non dependet a voluntate ; Ox.* II, d. VII, q. I, n. 27, XIII 407 : *Sicut principia speculabilia sunt vera ex terminis, ita et principia operabilia, et per consequens intellectus qui potest concipere quidditates terminorum primi principii practici et illos componere, habet sufficiens motivum et per modum naturae movens ad assentiendum illi principio ; ergo per voluntatem cujus actus est posterior, non potest impediri, vel saltem non ferretur in contrarium.* Jamais l'aveuglement de l'intelligence peut être tel que la raison ne puisse saisir la vérité de quelques principes premiers. *Ox.* l. c. 407 :

l'expérience pyschologique l'atteste (1). Duns Scot est si ferme dans ce sentiment qu'il adresse à Henri de Gand l'observation suivante : *Immo dico quod si omnes sensus essent falsi a quibus accipiuntur tales termini vel, quod plus est, ad deceptionem aliqui sensus essent falsi et aliqui sensus veri, intellectus circa talia principia non deciperetur, qui semper haberet apud se terminos qui essent causa veritatis* (2).

La certitude nous est donnéee, certitude infaillible, *de tribus cognoscibilibus, scilicet de principiis per se notis et de conclusionibus, secundo de cognitis per experientiam, tertio de actibus nostris* (3). Duns Scot l'établit longuement dans une forte thèse, partiellement dirigée contre Henri de Gand. Ce qui fonde la certitude inébranlablement, ce qui commande l'assentiment de l'intelligence, ce n'est pas la volonté mais l'évidence. Le Docteur Franciscain est ici d'une rigueur intellectualiste qui peut surprendre : il se tient à l'extrême opposé de tous les systèmes philosophiques qui demandent au vouloir, à l'action, au sentiment, le fondement ultime de la certitude ou tout au moins des suppléances trop nombreuses (4). En cette matière (5), il est particulièrement regrettable que la pensée de Duns Scot n'ait pas été étudiée et cela en raison de l'indifférentisme des uns et de l'ostracisme des autres. Dans le problème de la certitude et de la connaissance (6), le mouvement néo-scolastique aurait

Intellectus potest cogi ad assentiendum, ita quod non potest esse ita caecus quin apprehendens aliquos terminos, ex evidentia eorum potest concipere veritatem complexionis compositam ex eis. Cfr. surtout, *Ox.* III, d. XXXVI, q. I, n. 12, XV 630, *Praeterea quod mala,* etc.

(1) *Ox.* IV. d. XLIII, q. 1, n. 10, XX 40 b : *Experimur quod assentimus complexionibus sine possibilitate contradicendi vel errandi, utpote primis principiis.*

(2) *Ox.* I, d. III, q. IV, n. 8, IX 174 b; Même thèse dans la *Métaphysique*, lib. I, q. IV, n. 11, VII 57-58.

(3) *Ox.* I, d. III, q. IV, n. 7, IX 173 ss.

(4) *Ox.* Prol. q. II, n. 4, VIII 77 ; *Ox.* I, d. I, q. I, n. 6, VIII 311 : *Dico quod intellectus assentit unicuique vero secundum evidentiam ipsius rei quam natum est de se facere in intellectu ; et non est in potestate intellectus firmius vel minus firmiter assentire vero sed tantum secundum proportionem veri ipsius moventis intellectum ;* *Ox.* I, d. I, q. III, n. 2, VIII 344-345 (important); *Ox.* I, d. I, q. IV, n. 16, VIII 372 a. Cfr. *Ox.* II, d. VII, q. I, n. 27, XII 407 b ; *Ox.* III, d. XXIV, q. I, n. 11 XV 42 ; ibid. n. 17-19, XV 48-49 ; *Prol.* q. II, n. 12, VIII 95 b. *Ox.* III, d. XXIII q. I, n. 18, ad secundum, XV 26.

(5) Naturellement les notions de science, *Ox.* III, d. XXIV, q. I, n. 13, XV 44, *R. P.* ibid. n. 15-17, XXIII 453, et de vérité, *In Met.* lib. VI, q. III, n. 5, VII 337-346, élaborées par Duns Scot sont dans le même sens.

(7) Si l'on en voulait une autre preuve, il suffirait de rappeler que d'aucuns, après avoir critiqué sévèrement la philosophie de Duns Scot, font appel à la volonté pour hausser la valeur de leurs concepts purement analogues, alors que le Docteur Franciscain comble les déficiences inhérentes à la connaissance strictement analogique par

beaucoup à apprendre à l'école du B. Duns Scot : c'est l'avis de professeurs distingués comme Mr Schaaf.

Et ce n'est pas tout. Voici maintenant le point central de la question. Si une philosophie est intellectualiste, non pas précisément parce qu'elle maintient la supériorité de l'intelligence sur la volonté — c'est un point de vue dont il ne faut pas exagérer l'importance — mais directement dans la mesure où elle ouvre à l'intelligence les perspectives de l'être, en raison même de sa métaphysique de l'être, il se trouve que la pensée de Duns Scot, d'une grande précision et d'une exubérante richesse, s'élève à la hauteur des plus grands systèmes intellectualistes.

Duns Scot, en effet, a éliminé toutes les théories qui, d'une d'une manière ou d'une autre, rejettent, retrécissent ou compromettent la grande thèse de l'intellectualisme contemporain : l'être en tant qu'être, purement et simplement, est l'objet formel et adéquat de l'intelligence. Surtout, il s'est refusé à mûrer l'esprit dans la matière et à le river au sensible : *Non videtur congruum arctare intellectum ex natura potentiae ad objectum sensibile, ita ut non excedat sensum nisi tantum in modo cognoscendi* (1). Qu'Aristote s'y soit résigné, soit : il ne connaissait que l'ordre sensible, *nec alium (statum) expertus erat* (2). Mais un théologien ne peut suivre son sentiment, *istud non potest sustineri a theologo* (3).

Par suite, Duns Scot examine d'abord le sentiment de S. Thomas d'Aquin (4) qui voit dans la quiddité de l'objet matériel

la thèse si éminemment intellectualiste de l'univocité de l'être. Cfr. Geyser, *Zur Einführung in das Problem der Evidenz in der Scholastik* dans *Festgabe zum Cl. Baeumker zum 70 Geburtstag (Beiträge* etc. Suppl. Bd. II) 1923, 161, 178-180.

(1) *Ox.* I, d. III, q. III, n. 4, IX 91 a.

(2) *Quod.* XIV, n. 12, XXVI 47 a.

(3) *Ox.* I, d. III, q. III, n° 3, IX 88 b.

(4) *Ox.* l. c. — *Sum. Theol.* I a, q. XII, art. IV : *Ea quae non habent esse nisi in materia individuali, cognoscere est nobis* connaturale, *eo quod anima nostra per quam cognoscimus est forma alicujus materiae. Quae tamen habet duas virtutes cognoscitivas ; una, quae est actus alicujus corporei organi, Et huic connaturale est cognoscere res, secundum quod sunt in materia individuali. Unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva ejus est intellectus qui non est actus alicujus organi corporalis. Unde per intellectum, connaturale est nobis cognoscere naturas, quæ quidem non habent esse nisi in materia individuali, non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus; Sum. theol.* I a, q. 84, art. VII, in corp; q.85 art. 1, in corp. Après avoir cité ces divers textes, Macedo, *Collationes* etc. coll. 4, diff. I, sect. I, vol. I 76 : « *Liquet ex his sensisse D. Thomam objectum primum et adaequatum esse quidditatem rei materialis : primum, quia intellectus immersus in materia accipit species a sensibus et immediate cognoscit materialia ; adaequatum, quia, etsi cognoscat immaterialia, ea non nisi abstrahendo a materia in qua versatur, agnoscit ; unde stringitur et clauditur in materiae carceribus,*

l'objet « propre, connaturel » de l'intelligence. Duns Scot est d'avis que le Docteur Angélique n'enseigne pas seulement que dans l'ordre d'acquisition, le premier objet connu est l'être des choses sensibles, mais bien plutôt que la quiddité matérielle est l'objet propre de l'intelligence *in ratione potentiae*. Il le remarque dans son ouvrage, le *De anima* : *Via sua procedit de intellectu nostro secundum naturam suam vel naturalem modum ejus essendi, sicut procedit de naturali modo essendi et cognoscendi Angeli et potentiae sensitivae* (1). Cette interprétation, plusieurs disciples du Docteur Angélique (2), d'autres auteurs, comme Cavellus (3), Macedo (4), l'ont acceptée; et l'on peut dire qu'elle a été admise plus communément jusqu'au jour où des disciples rigides de S. Thomas d'Aquin, les *Complutenses,* sans rien trahir du secret des dieux, incorporèrent à leur philosophie la thèse et les arguments de Duns Scot, firent du Docteur Franciscain un humble disciple de S. Thomas, *ex aliis Scotus,* et reléguèrent à peu près tout le cajétanisme dans la région des « objections » (5). Néanmoins — il importe de le remarquer —

(1) *De anima*, q. XIX, n. 4, III 600. Cfr. Vat. Lat. cod. 890, fol. 38 r. Le texte de Wadding est correct.

(2) Cfr. Mastrius, *Cursus Phil.* De anima disp. VI, q. VI, art. I, n. 160, Venise 1688, vol. III 171-179 ; *alii quam plures,* dit-il.

(3) *Annotat. in De Anima Scoti* l. c. n. 11, ibid. 603-604. *Thomistae in explicatione Divi Thomae in hac parte, non conveniunt. Javellus, 3, De anima quaest. De objecto intellectus possibilis, dicit quod loquitur D. Thomas de objecto intellectus humani pro hoc statu, dum ait esse quidditatem rei materialis... Verum glossa haec non videtur subsistere. Primo, quia eodem modo loquitur D. Thomas de intellectu humano, assignando ei objectum, quo loquitur de sensu et de intellectu angeli ; sed de his loquitur, I a, q. 85, art. I, secundum naturam suam assignans sensui ut objectum rem materialem et ut existit in individuo materiali, et intellectui angeli, quidditatem immaterialem. Secundo, ratio D. Thomae de proportione secundum modum essendi probat tam pro hoc statu quam pro futuro, quia anima est secundum naturam suam forma corporis vel in materia in utroque statu. Tertio. I a, q. 12, art. 4, ideo colligit intellectum humanum non posse videre suis viribus divinam essentiam, quia cognitum est in cognoscente secundum modum essendi cognoscentis : unde si modus essendi cogniti excedat modum essendi cognoscentis, cognitio non potest ei esse connaturalis. Ex quo habetur secundum eum cognitionem rei, quae petit esse in materia, esse connaturalem intellectui humano, et habet ibi expresse : « Connaturale est nobis cognoscere naturas quae non habent esse nisi in materia ». Et hoc ibi eodem modo dicit esse connaturale intellectui, sicut connaturale est sensui cognoscere rem ut est in materia individuali.*

(4) *Collationes* etc. coll. IV, diff. I, De primo et adaequato intellectus nostri objecto, vol. I, 75-77. En cette matière, Cajetan n'a pas ménagé Duns Scot; Cavellus, l. c. n. 12, III 604, Macedo, l. c. sect. II, ibid. 78-79 surtout n'ont pas cru devoir garder le silence.

(5) *Disputationes in tres libros Aristotelis de Anima,* Lyon 1651, Lib. III, disp. XVII, q. I, 212-213. Pour établir leur thèse, les *Complutenses* ne trouvent chez S. Thomas que des insinuations, *insinuavit D. Thom.*

ce problème d'interprétation, est pour Duns Scot d'une importance secondaire. De quelque façon, en effet, que l'on résolve la question, soit que la quiddité des choses matérielles soit l'objet propre et connaturel de l'intelligence *ex naturae potentiae,* soit qu'on la considère seulement comme l'objet de la puissance intellective *pro statu viae,* la théorie est inacceptable. Duns Scot s'explique clairement à ce sujet et en donne la raison : *Intellectus noster, etiam in via, potest cognoscere ens sub ratione entis, quae est universalior quam ratio quidditatis sensibilis ; igitur quidditas sensibilis non est objectum adaequatum intellectus nostri. Antecedens patet, quia aliqua scientia humana est de ente secundum quod ens* (1). Jamais il n'a changé d'avis, ni dans ses *Questions sur la Métaphysique* (2) ni dans l'*Opus Oxoniense* (3). Sans cesse (4), il a critiqué la thèse strictement aristotélicienne (5), tout en admettant nettement que la connaissance humaine part de l'expérience sensible, que l'intelligence ne peut parvenir avec ses seules forces à la saisie totale de l'être et que par suite il faut distinguer entre l'*objectum inclinationis* et l'*objectum attingentiae* (6), et qu'enfin le sensible est en réalité, dans l'état présent, l'*objectum adaequatum motivum* de l'intelligence (7). Pas n'est besoin de rappeler ici l'argumentation serrée et décisive du Docteur Franciscain. Les lignes suivantes suffisent pour indiquer où tend son effort métaphysique : *Quidquid per se cognoscitur a potentia cognitiva vel est ejus objectum primum vel continetur sub illo objecto; ens autem, ut est communius sensibili, per se intelligitur ab intellectu nostro — alias Metaphysica non esset magis scientia transcendens quam Physica — ; ergo non potest aliquid esse primum objectum intellectus nostri, quod sit particularius ente, quia tunc ens in se nullo modo intelligeretur a nobis* (8). Duns Scot n'a qu'un but : maintenir la valeur

(1) *De anima,* q. XIX, n. 4, III 600.

(2) *In Met.* lib. II, q. III, n. 15-16, VII 107b-108b. Le texte de l'édition de Wadding est excellent et ce qui est noté comme *extra* est authentique, cod. Clm. 15829, fol. 17 r, de la Bibl. de Munich.

(3) *Ox.* I, d. III, q. III. n. 3, IX 89 b *secundo; Ox.* IV, d. XLIX, q. VIII, n. 4, XXI 306.

(4) L. de Montursio, *Cursus Phil.* De anima, lib. III, disp. II q. I, Venise 1665, vol. III 292-297. Exposé clair et incisif.

(5) *In Metaph.* lib. II, q. III n. 16, VII 108 ; *De anima,* l. c. *Ox.* I, d. III, q. III, n. 2, IX 88-91 ; *Ox.* IV, d. XLIX, q. VIII, n. 4-5, XXI 306 ; *Quod.* XIV, n. 11, 12, XXVI, 40, 46, etc

(6) *Ox.* Prol. q. I, n. 32, VIII 66 ; cfr Mastrius, l. c. n. 179 ss., 174-175.

(7) *Ox.* I, d. III, q. III, n. 24, IX 148 etc. Cfr. Montursio l. c. 295-296.

(8) *Ox.* l. c. n. 3, IX 89b-90.

de la Métaphysique, sauvegarder la primauté de l'être et son intelligibilité.

L'objet formel et adéquat de l'intelligence, de quelque manière qu'on la considère, n'est pas la quiddité sensible. Ce n'est pas Dieu non plus, quoiqu'en pense Henri de Gand (1), ni la substance (2), ni l'universel (3). Duns Scot va même plus loin. D'accord avec S. Bonaventure (4) pour rejeter la thèse de S. Thomas d'Aquin, il s'en sépare lorsque, plus intellectualiste que l'Ange de l'École et le Docteur Séraphique, il n'admet pas non plus que l'objet formel et adéquat de l'intelligence soit le vrai ou l'être *sub ratione veri* (5). Seul l'être en tant qu'être, rassasie l'intelligence !

Et qu'on le remarque bien : Duns Scot ne veut pas d'affirmations ambiguës. Certes, l'on proclame, — avec éloquence parfois — en dehors de son École, que l'être en tant qu'être est l'objet formel et adéquat de l'intelligence (6). Mais en réalité, une ombre ne plane-t-elle pas toujours? L'idée, la formule s'adaptent-elles bien au reste du système ? On décrète, en effet, qu'il est impossible de concevoir l'être autrement qu'enveloppé dans ses modalités (7) ; et il le faut bien, coûte que coûte, pour sauvegarder la théorie de la connaissance exclusivement analogique (8). La logique l'exige, tout comme chez Duns Scot la thèse de l'être, objet formel de l'intelligence, est *indissolublement* liée à la théorie de l'univocité de l'être et au rejet total de l'opinion qui regarde la quiddité sensible comme l'objet « propre et connaturel » de l'intelligence (9). Par suite, il ne peut plus être question purement de l'être ; l'objet de l'intelli-

(1) *Ox.* l. c. n. 5, IX 97. *De anima*, q. XXI n. 2-3, III 612-613.

(2) *Ox.* l. c. n. 6, IX 98b ; *De anima*, ibid. n. 3, III 613.

(3) *In Metaph.* lib. II, q. III, n. 17, VII 109.

(4) B. de Barberiis, *Op. cit.* De anima, tract II, q. III. n. 517, vol. III 416.

(5) *Ox.* I, d. III, q. III, n. 19, IX 128-129 ; n. 20-24, IX 145-147 ; *In Met.* lib. VI, q. III, n. 2-5, VII 334-335 ; *De Anima*, q. XX, n. 4, vol. III 609-610 cfr. ibid. q. XXI, n. 2, 612-613. La pensée de Duns Scot est exposée et défendue très bien par Pierre d'Aquila, plus connu sous le nom de Scotellus, *Com. in Sent.* éd. Paolini, Levanto 1907, In I, d. III, q. II, vol. I. 86-95.

(6) R. P. Garrigou-Lagrange, O. P., *La première donnée de l'intelligence selon S. Thomas*, dans les *Mélanges Thomistes*, Le Saulchoir, Kain 1923, 199-217.

(7) Jean de S. Thomas, O. P., *Cursus Philos.* Log. II, Quaest. XIV art. 2, éd. Vivès, Paris 1883, vol. I 430-432 : *Quare dicendum est quod in istis modis intrinsece imbibitur ens* etc. Cfr. Belmond, *Dieu* etc, 285-287, 335-336.

(8) R. P. Maréchal S. J., *Le point de départ de la métaphysique*, Bruges 1923, cahier I, 77, 109 ; Jean de S. Thomas, l. c.

(9) Ce lien est nettement marqué par Duns Scot dans l'*Op. Ox.* l. c. n. 6, IX 102, et aussi dans le *De Anima*, q. XXI, n. 4, 7, III 644-625.

gence n'est pas l'être en tant qu'être, mais l'être en tant que *tel* être — l'esprit ne pouvant pas faire abstraction du mode enveloppant l'être — et puisque la quiddité matérielle est premièrement et directement donnée, il reste, en dépit de protestations contraires, que l'objet formel de l'intelligence est le donné sensible, *quidditas materialis*. Aussi Duns Scot a-t-il été bien inspiré, en délivrant la métaphysique de l'être de ce poids inutile (1). Du coup, il pouvait, sans difficulté aucune. proclamer que seul l'être en tant qu'être est l'objet formel et adéquat de l'intelligence.

Il ne s'est pas fait faute de le dire, après avoir ainsi balayé le terrain. Une grande partie de l'œuvre de Duns Scot, en effet, n'a de sens que si on la considère comme un suprême effort pour affirmer et défendre contre les négations ou les rétrécissements possibles la grande thèse de l'intellectualisme scolastique (2). Toutes ces affirmations convergent vers le même but. L'intelligence, dans son système, est ordonnée à la saisie de tout ce qui est être : *Omnis intellectus est totius entis communissime sumpti* (3). Elle désire le connaître dans toute son ampleur (4). Tout ce qu'elle atteint, elle le voit *sub ratione entis* (5). A l'exclusion de tout le reste, l'être est l'objet formel et adéquat de la puissance intellective (6). C'est clair et décisif ; et tout cela est défendu avec une logique conquérante et une vigueur métaphysique incomparable.

Voilà pourquoi la pensée du B. Duns Scot est d'une poignante actualité ! Si l'intellectualisme scolastique veut reconquérir la pensée moderne et lui faire oublier ses théories

(1) *Ox.* I, d. III. q. III, n. 27, IX 159.

(2) Montursio l. c. 293 : *Scotus considerans in esse ut sic reperiri duplicem primitatem et communitatis et virtualitatis, acriter defendit ipsum esse objectum adaequatum intellectus ex natura potentiae.*

(3) *Ox.* I, d. II, q. II, n. 24, VIII 460 ; *Ox.* IV, d. XLIX, q. VIII, n. 6, XXI 315a : *Omnis intellectus habet pro objecto totum ens et sic non quietatur in quacumque substantia vel ente sed solum in Ente optimo.*

(4) *Ox.* I, d. III, q. III, n. 3, IX 89 b. etc.

(5) *Ox.* II, d. III, q. IX n. IX, n. 10, XII, 277.

(6) *In Met.* lib. VI, q. III, n. 4, VII 336 : *Propter istam rationem concedendum est, quod primum objectum intellectus non potest esse aliquid, nisi quod essentialiter includitur in quolibet per se intelligibili, sicut primum objectum visus non est aliquid nisi quod essentialiter includitur in quolibet per se visibili ut color in albo et nigro. Cum autem quodcumque ens sit per se intelligibile et nihil possit in quocumque essentialiter includi nisi ens, sequitur quod primum objectum intellectus erit ens ;* *Ox.* IV, d. XLIX, q. VIII, n. 4-5, XXI 306, *In Met.* lib. II, q. III, n. 3-4, VII 102-104 ; *Ox.* IV, d. XLV, q. IV, n. 3, XX 377 ; cfr. *Ox.* II, d. III, q. XI, n. 4, XII 272 ; *R. P.* III, d. XIV, q. II, n. 12, XXIII 348 b ; *R. P.* IV, d. XLIII, q. II, n. 8, XXIV 491 b ; *R. P.* IV, d. XLIX, q. X, n. 3, XXIV 670-671.

phénoménistes et pragmatistes, le Docteur Marial est tout désigné pour lui tracer la voie. *L'intellectualisme du B. Duns Scot,* en effet, *sa métaphysique de l'être* — de l'être, seul objet formel et adéquat de l'intelligence et de l'être univoque qui fonde la connaissance positive de Dieu — est *éminemment et par excellence la philosophie cohérente et puissante de l'être qui peut conquérir la pensée moderne.*

Duns Scot a ouvert à l'intelligence toutes les perspectives de l'être (1). Il a également noté que la raison est source de lumière pour le vouloir et l'action. Ici encore, il a été pleinement courtois à l'égard de l'intelligence.

Duns Scot d'abord est bien loin d'admettre que « c'est une erreur de définir après le frère Thomas la volonté un appétit rationnel », comme le lui attribue M. Landry (226). Une fois de plus, le lauréat de la Sorbonne a entièrement falsifié le texte qu'il cite (2). Contrairement à ses dires, le Docteur Franciscain accepte constamment la définition classique : *Voluntas addit super appetitum, quia est appetitus cum ratione liber* (3). Maintes fois, il le répète, en s'appuyant sur Aristote (4) ; il montre longuement comment le vouloir est *persuasibilis a ratione* (5). Ailleurs, il dit expressément : *Voluntas est proprie appetitus*

(1) C'est en raison de cet intellectualisme que Duns Scot attribue à l'intelligence la connaissance directe du singulier et la connaissance intuitive. L'une et l'autre sont en soi des perfections ; aussi le Docteur Franciscain ne les refuse point à l'intelligence. *Ox,* II, d. III, q. IX, n. 9, XII ; *R. P.* IV, d. XLIX, q. VII, n. 6, XXIV 656, etc.

(2) *Ox.* II, d. XXV, q. I, n. 16, XIII 210. Que le lecteur en juge par le texte de Duns Scot : *Dicitur* (H. de Gand) *quod in voluntate possumus duo considerare vel in quantum est appetitus vel in quantum est libera ; in quantum libera efficit, in quantum appetitus recipit, ita quod est ibi differentia intentionis in voluntate in quantum est appetitus et in quantum est libera. — Hoc non bene capio, quia proxima ratio constituendi speciem, cujusmodi est differentia ultima, est proxima ratio recipiendi propriam passionem ; non enim recipit homo risibilitatem ratione animalis sed ratione qua rationalis. Ratio autem formalior voluntatis est magis libera quam ratio appetitus, quare est ratio recipiendi in quantum libera sicut ratio libertatis est magis ratio constituendi.* La volonté est mue par l'intelligence : elle reçoit cette influence non pas principalement en tant qu'appétit naturel et indélibéré, mais en tant qu'elle est essentiellement tendance libre et élective, tout comme l'homme est affecté de ses propriétés *ratione qua rationalis.* C'est exactement le contraire des affirmations de M. Landry.

(3) *Ox.* III, d. XVII, q. I, n. 2, XIV 653 ; *R. P.* ibid. q. II, n. 3, XXIII 376 ; *Ox.* III, d. XV, q. I, n. 19, XIV 592.

(4) *Ox.* Prol. q. IV, n. 5, VIII 199 : *Vult expresse quod sicut appetitus sensitivus habet rationem principii motivi cum sensu et phantasia, ita voluntas habet rationem principii motivi cum intellectu et ratione.*

(5) *Ox.* III, d. XXXIII, q. I, n. 4, XV 441.

rationalis (1). Il n'y a pas lieu d'insister davantage : on n'a qu'à ouvrir les ouvrages du B. Duns Scot pour retrouver des affirmations analogues dans la plupart des questions psychologiques.

Source de lumière, la connaissance précède l'acte du vouloir, au moins d'une priorité de nature. Le Docteur Franciscain reprend ce principe jusqu'à satiété : *Omnem actum voluntatis naturaliter praecedit actus intellectus* (2) ; *praxim necessario naturaliter praecedit aliqua cognitio* (3). L'acte d'intelligence est essentiellement ordonné au vouloir : *Actus intellectus ordinatur essentialiter ad actum voluntatis* (4), particulièrement à l'acte d'aimer (5). C'est une loi psychologique intangible.

Précédant le vouloir, l'acte de l'intelligence l'excite et le provoque. C'est la conséquence de la *colligantia naturalis* des puissances. La raison montre au vouloir son objet : *Voluntas non potest habere actum circa ignotum* (6). *Quando voluntas est in potentia proxima volendi aliquid, actu intelligit illud quia nihil est volitum nisi cognitum* (7). Sans la connaissance de la fin à obtenir, des moyens qui y conduisent efficacement, le vouloir reste inerte (8). L'objet perçu sollicite la volonté, (9) c'est de lui que procèdent les affections de la volonté, la tristesse et la joie (10). D'autre part, il n'y a pas de séparation profonde entre la fonction intellectuelle et la fonction appétitive. Duns Scot s'exprime clairement à ce sujet et il est intéressant de le voir proclamer maintes fois que le vouloir se porte avec élan vers tout ce qui délecte la raison : *Omnis potentia appetitiva, consequens in actu suo actum apprehensivae, primo appetit delectabile convenientissimum suae cognitioni* (11). Sans doute la volonté est libre, mais il lui est

(1) *Ox.* III, d. XXXIII, q. I. n. 9, XV 446 ; *R. P.* ibid. n. 4, XXIII 516 a. Cfr. Klein, *Intellekt und Wille* etc. dans les *Franziskanische Studien*, 1919 6 Jhrg. Heft 2, 107-108.

(2) *Ox.* I, d. XVII, q. IV, n. 4, 12. X 104, 111.

(3) *Ox.* Prol. q. IV. n. 14. VIII 234.

(4) *Ox.* IV, d. VI, q. XI, n. 2, XVI 649.

(5) *Ox.* IV, d. XLIX, q. IV, n. 4, XXI 97.

(6) *Ox.* I, d. III, q. III, n. 21, IX 146.

(7) *Ox.* II, d. I, q. I, n. 23, XI 44 ; *Ox.* III, d. XXXIII, q. I, n. 6, XV 443.

(8) *Ox.* Prol. q. I, n. 8, VIII 15 ; *Quod.* VIII, n. 12, XXV 350 : *In nobis video unam notitiam de agibili determinantem quid sit agendum et hanc sequitur actus voluntatis qua recte volo sic agere, sicut ratio dictat agendum.*

(9) *Ox.* I, d. I, q. IV, n. 15, VIII 371 ; *item, si objectum etc.* Cfr. surtout P. Minges, O. F. M., *Ist Duns Scotus indeterminist* etc. 66-81, 84-98.

(10) *Ox.* IV, d. XIV, q. I, n. 13, XVIII 33 ; Minges, l. c. 76-78.

(11) *Ox.* II, d. VI, q. II, n. 5, XII 349 ; Minges, l. c. 81-84.

très difficile de ne pas suivre le dernier jugement pratique de la raison : *Difficile est voluntatem non inclinari ad id quod est dictatum a ratione practica ultimatim, non tamen est impossibile* (1). Ces déclarations et celles qu'ont signalées déjà le P. Minges et M. Klein établissent clairement que Duns Scot reconnaissait pleinement l'influence de l'intelligence sur le vouloir.

Cette influence toutefois ne saurait être la cause effective totale de la détermination volontaire. Ici encore M. Landry a faussé violemment la pensée de Duns Scot, en analysant fort mal la question où le Docteur Franciscain examine le problème suivant : *Utrum aliquid aliud a voluntate causet effective actum volendi* (2). La pensée de Duns Scot était pourtant très claire : quelque chose d'étranger à la volonté est-il *cause totale* de l'acte du vouloir ? Duns Scot reproduit d'abord le sentiment de Godefroy de Fontaines et d'Henri de Gand. L'exposé achevé il établit que ni le phantasme ni l'objet connu ne peuvent être la cause totale du vouloir : *Oportet quod sit effective a voluntate* (3). *Contra primam opinionem arguitur specialiter : si phantasma est causa totalis et aequivoca intellectionis et volitionis* (4) etc. Son énoncé est clair : *Dico igitur ad quaestionem quod nihil creatum aliud a voluntate est causa totalis actus volendi in voluntate* (5). C'est de la volonté que relève d'abord la détermination libre : *Voluntas est causa principalis sui actus* (6). C'est la philosophie du sens commun, celle qu'ont admise les maîtres de la pensée, particulièrement S. Bonaventure et S. François de Sales. Il est clair, en effet, qu'il n'est pas nécessaire de sacrifier le libre arbitre et d'en faire un principe d'inertie pour réserver à l'intelligence et à la raison leur part légitime d'influence sur la volonté.

Cette influence se réduit-elle chez Duns Scot à une *condition sine qua non,* ainsi que l'enseignerait Henri de Gand (7) ?

(1) *R. P.* II, d. XXXIX, q. II, n. 5, XXIII 205. Cfr. *R. P.* II, d. XXVIII, q. I, n. 11, XXIII 141.

(2) *Ox.* II, d. XXV, q. I, XII 196-224 ; *R. P.* ibid. XXIII 117-129.

(3) *Ox.* ibid. n. 6, XII 201.

(4) *R. P.* ibid. n. 9, XXIII 121.

(5) *R. P.* ibid. n. 20, XXIII 127 ; *Ox.* ibid n. 22, XIII 221 : *Dico ergo ad quaestionem : nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate.*

(6) *Ox.* II, d. VII, q. I, n. 6, XII 377. Duns Scot rejette toujours la même thèse outrée, *quod intellectus est in toto respectu appetitus tanquam causa totalis. R. P.* II, d. VII, q. III, n. 9, XXII 628 ; ibid n. 12, XXII 269 ; *Ox.* IV, d. XLIX, q. ex lat. n. 17, XXI 152.

(7) M. DE WULF, *Histoire de la Philosophie médiévale* 4, Louvain 1912, 449.

M. Landry l'affirme sans restriction (223-224). En fait, Duns Scot n'a pas regardé comme improbable l'opinion du philosophe Gantois (1), mais pour son compte, il a certainement plus accentué l'action de l'intelligence dans l'acte du vouloir. Depuis longtemps les interprètes autorisés du Docteur Franciscain, Mastrius de Meldula (2), Minges (3), ont établi que chez Duns Scot, la présentation intellectuelle agit au moins par mode de cause finale et d'attrait. Il n'y a pas de doute à ce sujet, écrit Mastrius, *in genere causae finalis vel formalis quam Doctor tradit non obscure*. Le texte dont se réclame M. Landry (4) n'y contredit pas : Duns Scot, argumentant *ad hominem* contre Godefroy de Fontaines, lui reproche d'admettre en fait ce qu'il veut rejetter : *Quod voce negat, dictis suis affirmat* (5).

Même, ajouterai-je, ce n'est pas épuiser la pensée entière de Duns Scot que de soutenir que d'après son système la présentation intellectuelle agit seulement par mode de cause finale. Le Docteur Franciscain affirme davantage comme l'ont remarqué plusieurs de ses disciples, Mastrius de Meldula, Vulpes et Irribarne (6). Il enseigne, en effet, parfois, que la

(1) *Ox.* l. c. n. 21, XIII 220; *R. P.* ibid. n. 19, XXIII 127, Cfr. *R. P.* II, d. XXVI, q. I, n. 4, XXIII.

(2) *Cursus Phil.* De anima. disp. VII, q. VI, art. II, n. 163, vol. III 246 : *Altera sententia extrema asserit solam voluntatem esse causam totalem sui actus et objectum cognitum seu ejus cognitionem non concurrere in hoc genere causae sed in alio genere causae finalis vel formalis quam doctor, l. c. tradidit non obscure ac etiam Henricus, Quol. 6 et est communis inter Scotistas etc.*

(3) *Ist Duns Scotus indeterminist* etc., 110-111.

(4) *Ox.* l. c. n. 19, XIII 212.

(5) Pour saisir la pensée de Duns Scot, souvent fort mal interprêtée, même par des scotistes, il faut remarquer que G. de Fontaines est ici l'adversaire irréductible d'Henri de Gand, auquel il reproche vivement de réduire la représentation intellectuelle à une condition *sine qua non*. Cfr. De Wulf, *Etude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines etc.* 104-109. Or, ici Duns Scot s'applique *directement* à établir que l'explication de G. de F. rejoint celle d'H. de G., qu'il le veuille ou non.

(6) Mastrius l. c. n. 164 : « *Deinde asserendum est valde probabile esse ipsam objecti cognitionem concurrere ad actum volitionis in genere causae efficientis minus principaliter, ... tum quia Doctor maxime in hanc partem inclinare videtur : nam, l. c. dist. 25, tantum probat quod objectum vel cognitio ejus non est causa totalis volitionis, unde in corp. quaesiti inquit : Dico ergo ad quaestionem quod nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate ; nec unquam negat ibi quod saltem sit causa partialis, immo, in 4 dist. 49, q. 4, id. expresse affirmat et q. 5 non negat, quod proinde etiam tenet de mente doctoris, P. Vulpes, tom. 2, disp. 60 art. I, et Hiribarn. disp. 3, De actibus humanis, sect. etc.* — Scotellus interprétait déjà Duns Scot en ce sens. *In II Sent.* d. XXV, q. II, vol. II 347. *Dico quod ad actum volitionis concurrunt objectum et voluntas, ut duae causae partiales integrantes unam totalem causam.*

raison ou la connaissance agissent sur l'acte du vouloir par mode de cause effective partielle. Même, dans la présente question, il indique clairement où vont ses préférences. Répondant aux objections, il écrit : *Ad primum principale, qui diceret quod objectum movet voluntatem effective, non tamen ut totalis causa, sed ut aliquid ibi faciens, tunc non esset glossanda auctoritas (Aristotelis) quod movet, scilicet metaphorice ; et tunc auctoritas esset pro me* (1). Remarquez ces derniers mots. C'est seulement après les avoir prononcés que Duns Scot propose une autre interprétation, ramenant la causalité de la présentation intellectuelle à celle de la cause finale. Même texte dans les *Reportata* : *Ad primum principale, sustinendo quod objectum movet effective voluntatem, non tamen est causa totalis, tunc auctoritas Aristotelis est pro me. Vel sustinendo* (2) etc. Ailleurs, Duns Scot déclare que l'intelligence meut la volonté sinon *simpliciter,* du moins *secundum quid* (3) ; il affirme que le vouloir n'est pas la cause totale et exclusive de son acte, mais la cause principale effective (4), *principaliorem respectu ejus esse voluntatem.* Analysant l'acte moral, le Docteur Marial écrit : *Liberum arbitrium totum habet unam causam partialem (conscientiam) recte dispositam et sequeretur recta bona volitio nisi esset defectus alterius causae partialis concurrentis scilicet voluntatis* (5). Même affirmation dans un texte important des *Reportata,* où il est dit clairement que l'intelligence concourt à la volition comme une cause partielle : *Est igitur causa partialis* (6). Si l'on ajoute à cela que Duns Scot signale les avantages que présente cette manière de concevoir l'action de l'intelligence (7), il reste que le Docteur Franciscain est très sympathique à la théorie qui attribue à la présentation intellectuelle une causalité partielle subordonnée (8) — théorie

(1) *Ox.* l. c. n. 24, XIII 223.

(2) *R. P.* ibid. n. 21, XXIII 128.

(3) *R. P.* II, d. VII, q. III, n. 12, XXIII 629 : *Dico quod intellectus non est totalis motor respectu appetitivae quia sicut dictum est, intellectus non movet nisi secundum quid.*

(4) *Ox.* II, d. VII, q. I, n. 6. XII 377 ; *Ox.* IV, d. XLIX, q. ex. lat. n. 17, XXI 152 : *Ut salvetur libertas in homine oportet dicere posita intellectione non habere totalem volitionis, sed principaliorem respectu ejus esse voluntatem quae est libera.*

(5) *Ox.* II. d. XXXIX, q. II, n. 4, XIII 415. Cfr. *Ox.* II, dist. XXXVIII, q. I, n. 2, XIII 399 b.

(6) *R. P.* IV, d. XLIX, q. II, n. 4, XXIV 626.

(7) *Ox,* II. d. XXXVIII, q. I, n. 2, XIII 399 ; *Ox.* II, d. XXVI, q. I, n. 5, XIII 237 ; *R. P.* II, d. XI, q. I, n. 2, XXIII 209.

(8) Minges, l. c. 115.

que Duns Scot admet explicitement dans des problèmes psychologiques analogues (1).

C'est dire une fois de plus que le Docteur Marial, tout en maintenant fermement le libre arbitre, souscrit pleinement à l'intellectualisme traditionnel (2).

Duns Scot est encore plein de courtoisie à l'endroit de l'intelligence lorsqu'il analyse et détermine les rapports du vouloir et de la raison. Il est absolument inexact que dans sa philosophie l'influence de la liberté sur la raison soit « immense ». Ici encore M. Landry a trop cédé à son imagination. Le Docteur Franciscain admet ce que tout le monde enseigne, S. Thomas comme S. Bonaventure, à savoir le pouvoir de la volonté sur l'intelligence *quoad exercitium actus*. Il ne sert de rien de créer d'arbitraires antinomies.

L'influence de la volonté sur l'intelligence n'est en aucun sens directe : tout l'ordre de la connaissance relève de la raison. Les textes cités l'établissent suffisamment. Mais il y a plus encore. L'influence du vouloir ne s'exerce ni directement ni indirectement sur toute la série des actes qui sont à l'éveil de la vie intellectuelle. Cette doctrine commune, Duns Scot l'établit fort bien à la suite de S. Augustin. (3) Les raisons de ce fait psychologique sont les suivantes : l'objet perçu impressionne la puissance intellective par sa vertu propre en raison d'un déterminisme inhérent à notre nature ; de toute nécessité une

(1) *Ox.* II, d. VII, q. I, n. 15, XII 392 : *Voluntas quidem respectu rectae volitionis est principium activum partiale, sicut tactum fuit et tangetur... sed istud principium non est totale, quia non sufficit sola voluntas ad meritorie volendum sed requiritur gratia* etc. — L'intelligence et la sensibilité concourent à l'intellection de la manière suivante : *Utrumque istorum aliquo modo est activum ad intellectionem sed activum partiale* etc. *Quod.* XV, n. 9, XXVI 141 ; *Ox.* I, d. III, q. VII, n. 20-23, IX 361-363 etc. Cette analogie de doctrine a fortement impressionné Mastrius. l. c. n. 170, vol. III 248 et Scotellus.

(2) Tel est aussi le jugement des PP. Editeurs de S. Bonaventure, *Opera omnia*, vol. II, Quaracchi 1885, 606. *Scotus affirmat quod « nihil creatum aliud a voluntate est causa totalis actus volendi in voluntate ». Non autem negat quod objectum cognitum sit causa partialis volitionis et quod aliquo modo moveat voluntatem, praesertim quoad specificationem actus.*

(3) *Ox*, II. d. XLII, q. IV, n. 5, XIII 454 : *Dicitur igitur quod aliqua intellectio vel cogitatio est a voluntate imperante ; et cum possit distingui cogitatio generaliter in primam et secundam, de prima probo quod non potest esse in potestate voluntatis, quia aliqua cogitatio praecedit necessario omne velle, saltem natura, sed quod praecedit omne velle et est prius natura saltem, non est in potestate nostra. Hoc etiam dicit Augustinus, 3 De libero arbitrio : Non est in potestate nostra quin visis tangamur; R. P.* ibid. n. 8, XXIII 218.

connaissance quelconque doit précéder le vouloir. (1) Par suite les pensées premières surgissent spontanément, *non a ratione deliberante*. (2) Elles sont, en quelque manière, fortuites, *quoad aliquid, quodammodo,* comme le dit S. Augustin, non pas toutefois *simpliciter*. Duns Scot l'établit avec soin. Ces pensées s'éveillent en effet sous le choc des objets et des images intérieures ; or, ajoute le Docteur Franciscain, *in potestate hominis fuit facere objectum fortius movens ex frequenti consideratione, ex qua fortius imprimatur phantasma tale in memoriam* (3).

Il reste donc que l'influence du vouloir s'exerce et d'une façon indirecte seulement, *quoad exercitium actus*, sur l'intelligence. Devant la présentation intellectuelle d'un bien, la volonté commande la réflexion, la délibération. (4) Plusieurs objets se présentent-ils à la fois à la contemplation de l'intelligence ? La volonté peut contribuer à fixer le regard de l'esprit sur un objet de préférence à l'autre. Mais ici encore *ce sont les sollicitations de l'objet et de la raison qui la guident*. Duns Scot l'observe avec justesse. (5) De plus, en se complaisant dans la vérité perçue, le vouloir rend plus stable et plus intense la saisie et la vision intellectuelles (6).

En dernier lieu, la volonté peut détourner la raison de la considération d'un objet et la fixer ailleurs. Ici encore, en analysant ce processus psychologique le Docteur Franciscain se montre fin psychologue, *aliquas propositiones satis erudite declarat,* écrit Mastrius de Meldula (7). Il établit d'abord trois grands principes : à côté des idées claires, il y a dans l'esprit des présentations intellectuelles presqu'imperceptibles; la

(1) *R. P.* l. c. *Patet quod aliqua intellectio sit in potestate voluntatis, non tamen omnis quia non intellectio prima, quia quidquid est in potestate voluntatis est in potestate ejus mediante actu volendi ; sed omnem actum volendi praecedit aliqua cognitio natura prior.*

(2) *Quod.* XXI, n. 14, XXVI 340. Cfr. *Ox.* I, d. VI, q. 1. n. 3, IX 509 a; *Ox.* I, d. XLII, q. IV, n. 15, XIII 469 b.

(3) *Quod.* l. c.

(4) *R. P.* III, d. XXXIII, q. I, n. 19, XXIII 518.

(5) *R. P.* IV, d. XLV, q. II, n. 7, XXIV 559 : *Universaliter autem causa quare intellectus magis tendit in cognitionem unius quam alterius haec est, vel quia species unius objecti est efficacior quam alia in repraesentando, vel quia objectum in se est perfectius vel quia intellectus possibilis vel passivus magis inclinatur ad intellectionem unius quam alterius. Et tunc ex qualibet istarum causarum potest voluntas magis imperare intellectionem unius quam alterius, et ita intellectus potest convertere se ad magis considerandum unam speciem quam aliam.*

(6) *Ox.* IV, d. XLII, q. IV, n. 10, ad 3, XIII 461-462.

(7) *Cursus Phil.* De anima, disp. VII, q. VII, art. 2, De imperio voluntatis, n. 191, vol. III 252 ; Carreras y Artau, l. c. 20 : « *Duns Scot aporta unas cuantas observaciones psicológicas muy finas* ».

volonté peut s'y complaire et par suite augmenter leur valeur d'impression et de sollicitation (1). Ceci admis, il est facile de saisir le processus psychologique et de voir comment tout s'opère dans l'harmonie et *toujours sous la direction de l'idée*. Citons Duns Scot : *Dico igitur quod, una intellectione intellectus existente perfecta, possunt ibi esse multae confusae et imperfectae, nisi illa intellectio esset ita perfecta et actualis quod non pateretur secum aliam ; illis ergo confusis et imperfectis ibi existentibus, potest voluntas, secundum propositionem secundam, complacere in qualibet eorum, etiamsi illa intellectio non fuerit cognita ut objectum actualiter, et ex tertia, voluntate complacente in aliqua intentione, confirmat illam et intendit. Illa igitur quae fuit remissa et imperfecta, fit per istam complacentiam perfecta et intensa : et sic potest imperare cogitationem et convertere intellectum ad illam ; voluntate autem nolente aliam intellectionem et non complacente in ea, illa remittitur vel desinit esse, et sic dicitur voluntas avertere intellectum* (2) etc.

Voilà l'authentique pensée de Duns Scot — pensée délicatement intellectualiste, équilibrée et riche d'observations psychologiques. Elle est en définitive celle qu'adopta plus tard le grand docteur de la volonté et de l'amour, S. François de Sales. (3)

(1) *Ox.* l. c. n. 10, XIII 460. *Respondeo ergo praemittendo tres propositiones. Prima quod, una intellectione perfecta et distincta existente in intellectu, multae intellectiones indistinctae et imperfectae possunt esse... Secunda propositio est quod, intellectione inexistente, licet non cognita ut objectum, potest voluntas velle et complacere sibi in objecto illius intellectionis et in illa intellectione et non complacere sibi... Tertia propositio est quod voluntate complacente intellectioni, intellectio firmatur et intenditur, ipsa autem non complacente vel nolente, infirmatur et remittitur* ; *R. P.* l. c. n. 13, XXIII 220-221.

(2) *Ox.* l. c. n. 11, XIII 461 ; *R. P.* l. c. n. 15, XXIII, 221 ; n. 16, XXIII 221 ; cfr. *Ox.* l. c. n. 15, XIII 469 b. — J'insiste sur ce point. Pour expliquer comment la volonté meut l'intelligence et les puissances inférieures, les disciples de S. Thomas d'Aquin, *quibus motiones praeviae ac praedeterminationes sunt valde vernaculae,* comme dit Mastrius, l. c. n. 194, vol. III 252, soutiennent l'existence d'une motion ou qualité physique transitoire imprimée par la volonté dans la puissance mue. Cfr. Jean de S. Thomas O. P., *Philos. Natur.* III Pars, De Anima, q. XII, art. 6, Paris 1883, vol. III 551-562. L'Ecole Franciscaine, tout en regardant ce sentiment comme probable, le trouve difficile, *hoc est difficilius videre,* dit Duns Scot, *R. P.* l. c. n. 16, XXIII 222, et ne l'admet point. L'accord, l'harmonie des puissances, *colligantia potentiarum,* leur sympathie innée, *naturalis sympathia,* suffisent pleinement, comme le déclare et l'explique longuement Mastrius, l. c. Et c'est pourtant à l'Ecole de Duns Scot que l'on reproche de ne pas sauvegarder l'harmonie des puissances psychologiques !

(3) *Traité de l'Amour de Dieu,* l. I, ch. 2 : « Ouy mesme, la volonté a du pouvoir sur l'entendement et sur la mémoire ; car de plusieurs choses que l'entendement peut entendre où desquelles la mémoire se peut ressouvenir, la volonté détermine celles auxquelles elle veut que ces facultés s'appliquent ou desquelles elle veut qu'elles se divertissent. »

Je regrette de devoir arrêter ici cet exposé déjà trop long : plusieurs autres points importants, en effet, pourraient être signalés, qui confirmeraient encore la justesse des paroles de Macedo : *Erga intellectum officiosum se gessit Scotus.* Telles quelles, ces pages établiront néanmoins que la pensée de Duns Scot est autre chose que « volontarisme outré ». Philosophe de la volonté, certes le Docteur Franciscain l'est incomparablement ; mais son système est si riche et si mesuré que l'intelligence n'est pas moins magnifiée. Dans un puissant effort, il a ouvert largement à l'esprit les perspectives de l'être ; il a aussi vigoureusement rattaché à la métaphysique de l'être les problèmes fondamentaux de la pensée. C'est ce qui fait la grandeur et l'actualité de l'intellectualisme du B. Duns Scot.

CHAPITRE VII

TRADITIONALISME DU DOCTEUR MARIAL

Le moment est enfin venu d'aborder le problème qui domine les questions relatives à la pensée du B. Duns Scot et de mettre en relief ce qui est le trait fondamental de la philosophie, ou si l'on veut, de la personnalité scientifique du Docteur Marial : Je veux dire son traditionalisme doctrinal.

Il faut en effet le reconnaître franchement : ceux qui, depuis la renaissance néo-scolastique jusqu'à MM. Landry, Barbedette et Mahieu (1), ont représenté le Docteur Franciscain comme un novateur appliqué à diriger la pensée vers des voies nouvelles et dangereuses, à combattre le Docteur Angélique, S. Thomas d'Aquin, par rivalité d'ordre ou par jalousie mesquine, sans désir de synthèse et de constructions doctrinales, n'ont pas recherché, une seule heure même, les antécédents philosophiques et théologiques de Duns Scot. Tous ont fait comme M. Landry (2), c'est-à-dire, ils ont reculé devant cette question initiale, appréhendant peut-être que l'histoire des idées donnerait à leurs critiques injustifiées une réponse défavorable et leur révèlerait qu'en discréditant la pensée de Duns Scot, souvent

(1) A propos de l'ouvrage de M. Barbedette, cfr. Longpré o. f. m., *Histoire partiale et histoire vraie*, art. de la *France Franciscaine*, Paris 1923, VI, 108-135. — M. L. Mahieu, *François Suarez*, Paris 1921, p. 5 : « Quelle que soit la sainteté personnelle de D. Scot, le système révèle un esprit d'indépendance et d'innovation qui n'est pas sans danger en philosophie, qui ne l'est pas non plus dans le domaine pratique de l'action, quand il suggère des projets de réforme que les autorités civiles ou ecclésiastiques trouvent excessifs ou inopportuns ».

(2) L. c. p. VIII : « Duns Scot a été un grand polémiste, il aurait donc été intéressant de situer sa philosophie parmi les systèmes très variés du XIII^e^ siècle ; mais l'histoire critique de la scolastique et surtout celle du scotisme, n'est pas assez avancée, croyons-nous, pour permettre des études synthétiques. Toutefois, il nous a semblé impossible de taire le nom de Thomas d'Aquin ».

d'une manière condamnée par la méthode scientifique et la probité littéraire, ils enveloppaient dans la même réprobation la doctrine de Docteurs et de Maîtres qui furent au XIII^e^ siècle, la gloire non pas seulement d'une Ecole, mais de l'Eglise entière.

Il faut en finir avec ce procédé : la vérité historique l'exige. Si l'on étudie, en effet, d'une part, S. Bonaventure et les grands représentants de l'Augustinisme médiéval, S. Gauthier de Bruges, Mathieu d'Aquasparta, Jean Peckam, Guillaume de la Mare et leurs nombreux disciples malheureusement peu connus, mais dont les œuvres manuscrites se conservent dans les Bibliothèques d'Assise, Todi et Florence, de l'autre, la direction doctrinale de Pierre de Trabibus et d'Olivi, puis en dernier lieu les scolastiques de la fin du XIII^e^ siècle et du début du XIV^e^, Henri de Gand, Richard de Médiavilla, Guillaume de Ware, Alexandre d'Alexandrie, un fait s'impose : la plupart des thèses philosophiques et théologiques du B. Duns Scot autour desquelles on s'est disputé pendant des siècles ne sont ni plus ni moins que l'enseignement commun de l'Ecole Franciscaine avant le Docteur Marial : on peut en faire l'histoire avant lui. Dans les autres questions, Duns Scot opère un choix critique entre des opinions qui se partageaient déjà les esprits ou développe des aperçus plus ou moins implicitement contenus dans le courant franciscain antérieur, et cela, parfois en conformité avec la direction aristotélicienne de la scolastique, mais plus d'une fois aussi dans le sens d'un augustinisme renouvelé et plus authentique. Surtout, ce que l'on a tant reproché à Duns Scot, à savoir sa critique de S. Thomas d'Aquin, est l'œuvre de l'Université de Paris et de la grande école Augustinienne réprésentée par S. Bonaventure, S. Gauthier de Bruges, Mathieu d'Aquasparta, Peckam, La Mare et Henri de Gand. Duns Scot ne fait que reproduire et continuer ces maîtres, et cela est assez significatif, en adoucissant notablement leur pensée sur plus d'un point.

Traditionnel, le B. Duns Scot le fut. Il voulut l'être, en effet; la postérité ne l'a pas jugé autrement ; l'histoire des idées du XIII^e^ siècle démontre que cette appréciation est fondée.

Duns Scot voulut être traditionnel (1). Tout comme les

(1) P. Déodat de Basly, o. f. m., *Le Vén. Duns Scot,* Paris 1902, 38-44. « La critique théologique du V. Duns Scot est féconde parce qu'elle est traditionnelle et réglée. Nulle part, on ne sent qu'elle fasse le mouvement le plus petit pour s'échapper de la main de l'Eglise. »

maîtres du XIII^e siècle, le Docteur Franciscain eût pour l'autorité doctrinale de l'Eglise la plus grande révérence. Pour lui, dès que l'Eglise avait parlé, il n'y avait plus matière à discussion (1). Il reconnut pleinement que l'Eglise est la dépositaire de la vérité, *communitas maxime vera* (2), et que par son autorité vivante et souveraine elle met fin aux controverses et authentique la véritable doctrine (3). Duns Scot ne cesse point de répéter les déclarations les plus déférentes : *Circa illa quae praedicantur in Ecclesia communiter, non sunt opiniones* (4). *Periculosum esset errare circa illa quae non tantum ab Apostolis descendunt per scripta sed etiam quae per consuetudinem universalis Ecclesiae tenenda sunt* (5). Si l'on veut juger exactement de l'attitude de Duns Scot à l'endroit de l'autorité doctrinale de l'Eglise, il n'y a qu'à rappeler les modestes paroles par lesquelles s'achève sa discussion sur l'Immaculée Conception : *Si auctoritati Ecclesiae vel auctoritati Scripturae non repugnet, videtur probabile quod excellentius est attribuere Mariae* (6).

Devant l'autorité des Pères, le génie du Docteur Franciscain s'inclina également. S. Augustin et S. Anselme exercèrent sur sa pensée une influence considérable (7). De même, Duns Scot reconnut à Pierre Lombard dont le *Livre des Sentences* avait été tenu en honneur par le concile de Latran (1215) une autorité sans égale entre les docteurs scolastiques (8).

(1) *Ox.* I, d. XI, q. I, n. 2, IX 825.

(2) *Quod.* XIV, n. 5, XXV 8.

(3) *Ox.* I, d. V, q. I, n. 8, IX 455.

(4) *R. P.* III, d. XXV, q. I, n. 5, XXIII 462.

(5) *Ox.* I, d. XI, q. I, n. 5, IX 827.

(6) *Ox.* III, d. III, q. I, n. 10, XIV 165. M. E. Baudin, *Les rapports de la raison et de la foi,* dans la *Revue des Sciences Religieuses,* Strasbourg 1923, III 254, écrit justement : « La philosophie de ce très authentique philosophe ne compte visiblement pas à ses yeux : L'Ecriture lui est tout, et l'enseignement de l'Eglise qu'il a aimé et célébré plus que personne. On sent qu'il donnerait son œuvre entière pour une définition conciliaire ou pour une simple page de saint Augustin ».

(7) Ueberwegs-Baumgartner l. c. 576 : *Augustins und Anselm sind für Duns Scotus die höchsten Autoritäten.*

(8) *Ox.* I, d. V, q. I, n. 8, IX 455 : *Ad dictum Richardi, si intendit reprehendere Magistrum ibi sicut ex verbis ejus apparet, cum doctrina Magistri et praecipue ista authenticetur per Concilium Generale, in cap. praeallegato, nego Richardum tenendo Magistrum. Et quod dicit Magistrum adducere multas auctoritates contra se, Magister bene exponit ea, sicut patebit in sequenti quaestione. Nullam autem habet pro se auctoritatem sed habet illam universalis Ecclesiae, cap. praeallegato, quae maxima est, quia dicit Augustinus, in libello contra Epistolam Fundamenti : Evangelio non crederem nisi Ecclesiae crederem ; quae Ecclesia, sicut determinavit qui libri habendi sunt in canone Bibliae, ita etiam determinat qui libri habendi sunt authentici in libris Doctorum, sicut patet in canone ; et post istam*

Il y a plus encore. Si Duns Scot conseille de s'en tenir à l'opinion commune dans les questions douteuses, *debet se tenere in communi* (1), il entend bien suivre aussi, en règle générale, la même voie. Il le déclare dans son *Quodlibet,* en précisant au cours de ses recherches les notions de substance et d'incommunicabilité : *Ista (incommutabilitas) in divinis non potest esse per se ratio substantiae, quantum ad communem opinionem secundum quam loquimur communiter in istis* (2) *quaestionibus.* Ailleurs, il critique le sentiment d'Henri de Gand qui soutenait que le Fils procède de la substance divine, *ut de quasi materia,* et cela parce que tous les docteurs anciens depuis S. Augustin n'ont jamais osé parler d'une matière ou d'une quasi matière en Dieu (3). De même, il s'applique à résoudre la difficulté que soulève l'opinion commune dans la difficile question des mutations que subissent les Espèces Eucharistiques (4). Maintes fois il fait appel au sentiment commun des docteurs, à la *communis schola* (5). Cette attitude n'est pas sans signification.

Ajoutons que Duns Scot n'était pas disposé à se laisser emporter à tout vent de doctrine. Sa plume discrète et courtoise

auctoritatem canonis non invenitur in corpore juris scriptum aliquod ita authenticatum sicut scriptum Magistri.

(1) *R. P.* III, d. XXV, q. I, n. 6, XXIII 462.

(2) *Quod.* III, n. 17, XXV 139b. Cfr. *Quod.* IV, n. 8, XXV 160a : *Nec oportet hic immorari, quia multi Magistri hic concedunt propositum quantum ad majorem, quod aliquo incommunicabili positivo constituitur prima Persona de qua est hic sermo ; Quod.* X, n. 9, XXV 413 : *De secundo principali, conceditur communiter quod non est aliqua ratio specialis impossibilitatis ad istam conversionem in praeexistentia termini ad quem, quia in Eucharistia ponitur panis converti in corpus Christi praeexistens.* Cfr. *Quod.* X, n. 21, XXV 430 ; *Quod.* II, n. 31, XXV 110.

(3) *Ox.* I, d. V, q. II, n. 11, IX 485b : *Ideo tenendo cum doctoribus antiquis, qui omnes a tempore Augustini usque ad istum* (H. de G) *non sunt ausi in divinis nominare materiam, cum tamen omnes concorditer dicant cum Augustino, quod Filius generatur de substantia Patris.*

(4) *Ox.* IV, d. XII, q. IV, n. 20, XVII 626 a ; cfr. *Ox.* IV, d. XII, q. V, n. 4, XVII 637 : *Respondeo, quamdiu manet quantitas, satis facile est secundum communem opinionem salvare passum respectu agentis naturalis* etc.

(5) *R. P.* IV, d. XII, q. VI, n. 4, XXIV 178 : En rejetant l'opinion qui enseignait le retour de la matière dans le cas de mutations que peuvent subir les Espèces Eucharistiques, Duns Scot écrit : *Aut illa materia redit in ultimo instanti aut ante ultimum instans. Si enim post ultimum instans rediret, frustra poneretur redire ad salvandam generationem ; si redit ante ultimum instans, igitur materia simul esset in Eucharistia cum Corpore Christi, quod non tenet communis schola, quia communiter ponitur Corpus Christi tantum esse in illis speciebus et illae sine subjecto, quod non esset si maneret ibi materia panis ;* ibid. n. 3, XXIV 178b ; *Ox.* ibid., q. VI, n. 5, XVII 643b ; *Ox.* I, d. XVII, q. III, n. 36, X 99 ; *Ox.* I, d. XXVI, q. I, n. 41, X 33 ; *Ox.* III, d. XXXIII, q. I, n. 7, XV 445a : *Ox.* III, d. XXXIX, q. I, n. 9, XV 1024 ; *Ox.* IV, d. I, q. I. n. 5, XVI 14 ; *Ox.* IV, d. VI, q. IX, n. 3, XVI 597 ; *Ox.* IV, d. XI, q. III, n. 13, XVII 372 ; cfr. *Ox.* I. d. XX, q. I, n. 9, X 203.

trace même à ce sujet un programme d'une grande modération. Surgit-il une opinion nouvelle? il convient d'interroger d'abord l'Eglise. (1) Tant que la question n'est pas résolue, il importe de ne pas s'attacher aveuglément à son sentiment propre mais d'opiner avec réserve et sobriété : *Antequam sunt per Ecclesiam declaratae et explicatae, non oportet quemcumque eas credere ; oportet tamen circa eas sobrie opinari, ut scilicet homo sit paratus eas tenere pro tempore pro quo veritas fuerit declarata* (2). Particulièrement en matière de théologie morale, l'écrivain doit se garder de toute précipitation : *Bene videndum est in moralibus antequam aliquid asseratur* (3). Ces lignes sont bien d'un esprit circonspect et prudent : elles expliquent largement pourquoi, dès ses *Questions sur la Métaphysique,* Duns Scot s'en prend au nominalisme renaissant (4) ; elles font aussi saisir pourquoi le Docteur Franciscain s'interdit fréquemment de prononcer entre des opinions opposées et se contente, après avoir établi leur probabilité respective, de conclure par ces simples paroles : *Eligatur via magis grata, eligatur via quae magis placet* (5).

Ce qu'il importe encore de remarquer, c'est que Duns Scot indique les Docteurs Franciscains du XIII^e^ siècle à l'école desquels il s'est mis. Dans ses *Questions sur la Métaphysique,* il fait mention de Guillaume de la Mare (6). Ailleurs, dans son *Commentaire sur le I^er^ livre des Sentences,* il prend la défense d'Alexandre de Halès (7). Il est clair aussi que dans la rédaction de plusieurs questions du III^e^ et du IV^e^ livre, le Docteur Marial avait ouverts sur sa table de travail les *Commentaires* de Guillaume de Ware et de Richard de Médiavilla (8). Surtout, Duns Scot se montre lui-même à l'étude de S. Bonaventure ; il le désigne nominalement et s'incline respectueusement devant le « Docteur antique » de l'Ordre Franciscain. Traitant la question suivante : *Utrum sit eadem proprietas generatio activa et paternitas,* il écrit : *Respondeo ergo ad quaestionem, sicut quidam*

(1) *R. P.* III, d. XXIII, q. I, n. 6, XXIII 462.
(2) *Ox.* IV, d. V, q. I, n. 6, XVI 505.
(3) *Ox.* III, d. XXV, q, I, n. 8, XV 73b.
(4) *In Met. lib.* VII, q. XIII, n. 8, VII 409.
(5) Déodat de Basly, l. c. 66-71.
(6) *In Met. lib.* V, q. X, n. 2, 4, VII 265, 267. Le cod. Plut. 31, dext. 9, de la Bibliothèque Laurenziana de Florence et le cod. Urbin. Lat. 119 portent : *frater Guillelmus de Mara.*
(7) *Ox.* I, d. V, q. I, n. 17, IX 460 ; *R. P.* ibid. n. 7-8, XXII 129-130.
(8) Minges, *Skotistisches bei Richard von Mediavilla,* dans la *Theol. Quartalschrift,* Tubingue 1917-1918, 60-78, 1919, 269-304.

Doctor antiquus, scilicet Bonaventura, respondet, quod paternitas et generatio non differunt nisi secundum rationem in Patre etc. (1) Plus loin, à la question *Utrum proprietas in divinis sit essentia,* il expose longuement la théorie de la distinction formelle et la compare à la doctrine du Séraphique Docteur ; ce qu'il dit à ce sujet établit qu'il avait lu avec assiduité les œuvres de S. Bonaventure : *Vel potest dici secundum alium doctorem antiquum, scilicet Bonaventuram, quod nec differt tantum ratione nec omnino realiter sed quasi medio modo, quia dicunt eamdem rem secundum diversum modum habendi eam. Patet per eum, in distinctione ista. In quaestione etiam qua quaerit an proprietas sit persona, dicit quod tenendum est medium inter opinionem Praepositivi dicentis proprietatem nullo modo differre a personis et opinionem Porretani ponentis eam simpliciter differre a persona ; unde dicit quia una persona habet plures proprietates, patet de Patre, et plures personae eamdem proprietatem, patet de spiratione activa, et una persona, scilicet Pater, alio et alio modo se habet ad Filium et Spiritum Sanctum, necessarium est concedere proprietatem aliquo modo differre realiter a persona et multo magis ab essentia et non tantum per actum intellectus, sed ex natura rei ; et ex hac distinctione solvit multa argumenta quae probant proprietatem non esse essentiam. Patet ibi, etc.* (2) C'est encore S. Bonaventure qu'il rappelle à deux reprises et qu'il suit dans la question des idées divines : *Respondeo... cum aliquo doctore antiquo, etc. ; ad secundam quaestionem dico consequenter cum isto doctore antiquo quod in Deo sunt infinitae ideae, etc.* (3) En d'autres circonstances, Duns Scot se déclare encore disciple de S. Bonaventure, et cela explicitement (4). Ces

(1) *R. P.* I, d. XXVII, q. I, n. 10, XXII 324 ; Cod. Lat. 1453 fol. 82r col. b de la Bibl. Nat. de Vienne.

(2) *R. P.* I, d. XXXIII, q. I, n. 14-15, XXII 397 ; cod. cit. fol. 99r col. a 99v, col. a.

(3) *R. P.* I, d. XXXVI, q. IV, n. 20, 26, XXII 455, 457 ; cod. cit. fol. 110v. col. b, fol. III v, col. a : *Ad secundam quaestionem dico consequenter cum isto doctore antiquo quod in Deo sunt infinitae ideae* etc. — Guillaume de Missale : cod. *Vat. Lat.* 890, a aussi observé les rapports qui unissent Duns Scot à S. Bonaventure : *In Report.*, d. 27 : *Opinio Bonaventurae et Scoti quod generatio activa et proprietas* etc. ; d. 27 : *Utrum identitas, similitudo et aequalitas in Deo sunt relationes reales... Opinio Bonaventurae et Scoti quod sunt reales ;* d. 36 : *Utrum Deus habeat distinctas ideas omnium a se distincte cognitorum... Tertia opinio Bonaventurae et Scoti quod omnium distincte a Deo cognitorum sunt ideae ponendae in Deo etc.*

(4) *R. P.* I, d. XXVI, q. III, XXII 305 : *Utrum circumscriptis relationibus possent intelligi in natura divina personae distinctae.* Après avoir rapporté le sentiment de Godefroy de Fontaines, il critique quelques-unes de ses affirmations au nom de

déclarations précises suffisent amplement à établir que le Docteur Marial s'est formé à l'Ecole du maître le plus traditionnel du XIII^e siècle. Elles sont la preuve que le B. Duns Scot entend continuer le mouvement doctrinal de l'Ecole Franciscaine (1).

La tradition, du XIV^e au XIX^e siècle, reconnait aussi que Duns Scot tient de S. Augustin et des maîtres Franciscains du XIII^e siècle l'ensemble de sa doctrine.

D'abord l'histoire n'a pas identifié le mouvement doctrinal de Duns Scot et celui de Guillaume d'Ocham. Les premiers disciples du Docteur Marial, Reading, Mayronnes, Catton, Antoine André, etc. sont opposés à l'occamisme. Ils en font la critique à Oxford et à Avignon. Si l'on voulait connaître l'impression des *Commentateurs* de Duns Scot, il n'y a qu'à lire François Lychet, Maurice du Port, Hicquey et Mathieu Ferchi (2) : ils ont vu justement que la critique de Guillaume d'Ocham s'exerce principalement contre la synthèse scotiste.

De plus, les disciples de Duns Scot n'ont pas cru que le Docteur Franciscain se mouvait en dehors du sillage doctrinal de S. Augustin, tout en reconnaissant qu'il tenait Aristote en haute estime (3). Précisément ceux qui, pendant des recherches prolongées de trente ans, se sont consacrés à l'étude comparée de S. Augustin et de l'Ecole Franciscaine et dont l'histoire et des papes comme Innocent X (4), ont reconnu la science et le

S. Bonaventure; n. 3, XXII 306, cod. cit. fol. 78 v. col. a : *Sed ratio hujus opinionis non videtur multum cogens. Quando enim primo dicit quod omne quod est in divinis vel est mere essentiale vel mere notionale, hoc non est per se notum, quod patet per dictum unius doctoris antiqui, scilicet Bonaventurae, distinguentis substantiam et allegantis Richardum de S. Victore ; R. P.* II, d. XXXIX, q. II, n. 7, XXIII 206 : *Istam viam tenet Bonaventura.* Duns Scot tient aussi cette opinion ; *Ox.* II, d. XXXIII, q. I, n. 4, XIII 331 ; Gabriel Biel, *In Sent.* II, d. XLI, q. I, dub. 2, Lyon 1501, note aussi que D. Scot « imite » le Séraphique Docteur : *Utrum solus actus qui non refertur in finem ultimum sit indifferens quantum ad meritum et demeritum, an etiam aliquis relatus ad hunc finem sit indifferens. Pro solutione, notandum secundum Bonaventuram, quem imitatur Scotus, distinctione praesenti, clarioribus tamen verbis, quod tripliciter possunt actus intelligi referri ad ultimum finem.*

(1) R. R. Raymond, o. m. c. *Duns Scot*, art. du *Dict. de Théol. cath.*, IV 1939-1940 : « Le caractère le plus saillant de la doctrine de Duns Scot est l'esprit catholique et traditionnel dont elle s'inspire. Cette conclusion peut paraître étrange à ceux là seuls qui n'ont jamais étudié le Docteur subtil dans ses propres ouvrages ».

(2) *Apologiae pro Joanne Duns Scoto*, Bologne 1620, lib. 1, n. 56, p. 65 ; Okam « *qui manibus et pedibus, velis et remis, equis atque quadrigis Scotum subvertere conatus est* ».

(3) M. Ferchi, l. c. lib. I, n. 45, p. 50, appelle Duns Scot *Peripateticus egregius, Peripateticorum principi addictissimus.*

(4) Le grand ouvrage de Hauzeur, *Anatomiae S. Augustini*, a été en effet examiné et approuvé par Innocent X. C'est à Innocent X que le 3^e vol. des *Collationes* de Macédo est dédié.

mérite, Hauzeur et Macedo, ont fréquemment redit que l'enseignement de Duns Scot, particulièrement sa théologie, s'inspire profondément de S. Augustin. Macedo loue grandement Duns Scot de son application à l'étude de l'Evêque d'Hippone : *Laudo et miror diligentiam Scoti in legendo Augustinum* (1). Il a écrit à ce sujet une page célèbre (2). De son côté, Hauzeur montre dans son grand ouvrage, *Anatomiae S. Augustini*, que les trois grandes thèses de Duns Scot, qui ont à jamais rendu célèbre son nom, — la Prédestination du Christ indépendamment de la prévision de la faute d'Adam (3), l'univocité de l'être (4), et la distinction formelle (5) — sont dans le sens de la pensée augustinienne. A la fin du XVII[e] siecle, un théologien estimé, Amand Herman, composait un important cours de Philosophie dont le titre seul est une précieuse indication : *Universus Philosophiae cursus, Augustini, Bernardi et Scoti menti conformatus* (6).

En outre les disciples et les admirateurs de S. Bonaventure ont aussi maintes fois affirmé que Duns Scot devait beaucoup au Séraphique Docteur. Dans son remarquable *Cours de Philosophie*, Barthélemy de Barberiis, O. M. C., après avoir noté que S. Bonaventure est fort peu souvent d'accord avec S. Thomas d'Aquin et qu'il a sa personnalité scientifique bien distincte, écrit en termes non ambigus : *Plurima quae Scotus scripsit, notavit et docuit, mutuavit ipse a S. Bonaventura, ut quisquis poterit patenter videre volvendo utriusque Doctoris scripta.* (7) En 1620, le ministre général des Mineurs Conventuels, Jacques de Bagnacavallo ne parle pas autrement dans sa

(1) *Collationes,* coll. VIII, De notione ingeniti, vol. I, 256.

(2) *Collationes,* coll. ult. de Praed. et Reprob. vol. I, 599-600 : *Recognitis a me diligentissime Scoti operibus, comperi esse intexta testimoniis Augustini idque eo sum miratus magis quod in tam vitae brevi curriculo licuerit Scoto tam perspecta et explorata habere opera Augustini. Sed subtile illud, quo nemini acutius contigit, ingenium volabat et penetrabat acie quodcumque legebat, aquilae more, quae momento vel distantia et abstrusa videt. Et quidem constat Scotum minime cedere D. Thomae in Augustini lectione* etc.

(3) *In lib. de Praed. Sanctorum:* vol. II, 366-368.

(4) *In lib. II De doctrina christiana*, vol. II, 69-70.

(5) *In lib. XV de Trinitate*, vol. II, 146-150.

(6) Sur cet ouvrage, cfr. Hurter, *Nomencl. Litt.*[3], 1910, IV 337. Du même auteur, *Etica sacra scholastica speculativo-practica, 1698*, 2 vol. Dans ces écrits, Herman fonde habituellement les thèses de Duns Scot sur des textes de S. Augustin et de S. Bernard.

(7) *In Epist. ad Lectorem*, p. 2. v. : *Cum in hoc cursu Philosophico inveneris Seraphicum Doctorem in paucis conclusionibus convenisse cum Divo Thoma et Thomistis, in pluribus vero cum Scoto et Scotistis, cave, ne sicuti merito objectum fuit aliquibus* etc. ; cfr. Tract de Formalitatibus, vol. I, 117.

célèbre *Reformatio Studiorum : Quod si principia et fundamenta explicita sive implicita defuerint in via Scoti, ex D. Bonaventura Ecclesiae Doctore desumentur, qui dici potest fuisse* TANQUAM AERARIUM DOCTRINAE SCOTI, *cum multa ab eo notabilia puncta theologica deducantur* (1) En 1694, les Franciscains de la Province de S. Jacques en Espagne décrètent d'enseigner à la fois S. Bonaventure et Duns Scot et constatent qu'ils sont ordinairement d'accord : *Expediens judicarunt ut Lectores tradant doctrinam ipsius Seraphici Doctoris simul cum doctrina Subtilis, utriusque opiniones, quae ut plurimum conveniunt* (2). Plusieurs autres témoignages pourraient être allégués dans le même sens : (3) qu'il suffise de rappeler le grand ouvrage de Hauzeur, *Collatio totius theologiae,* où l'accord général des Docteurs Franciscains est solidement démontré.

De nos jours enfin, plusieurs ont reconnu que Duns Scot dépendait largement du courant traditionnel franciscain. Les Pères de Quaracchi l'ont affirmé dans leur édition des *Quaestiones disputatae* de Mathieu d'Aquasparta (4). Le R. P. Raymond, O. M. C., est d'avis que la métaphysique de Duns Scot développe celle de S. Bonaventure (5). Dans un article intéressant mais incomplet, le R. P. Minges a établi un grand nombre de relations entre Richard de Médiavilla et le Docteur Marial (6).

(1) PROSPER DE MARTIGNÉ. O. M. C., *La scolastique et les traditions franciscaines,* Paris 1888, 484.

(2) *Chronologia historico-legalis,* Rome 1752, vol. III 400.

(3) PROSPER DE MARTIGNÉ, l. c. 485 ; P. MARC-ANTOINE DE CARPENEDULO, O. M. C., *Summa totius dialecticae ad mentem S. Bonaventurae,* Roma 1634, dans la Préface : *Etsi Doctorem (Seraphicum) nullus fere sit qui verset, doctrinam tamen quam plurimi, nolint velint, imitantur... Taceo Scotum et Scotistas, quem a S. Bon. non raro assertiones, opiniones, rationes, terminos ac distinctiones mutuatum fuisse, utriusque Doctoris scripta clare demonstrant.* — P. BONIFACE DE AUGUSTINIS, recteur du collège S. Bonaventure à Rome, *S. Bonav. in quatuor Sententiarum libros theologia juris et facti in Summam redacta,* Rome 1696, écrit dans l'*Avertissement au lecteur* : *Spero (opus) acceptum esse futurum, si quidem in sententiis, quas non omisi Doctorum primi nominis et praecipue Subtilium Principis, quilibet cujuslibet genium, ingeniumque cernue estimare et profunde rimari poterit, et subtilis doctrinae alumni facile advertent, sui praeceptoris acumina, veluti radios a tornatili Seraphici Doctoris ingenio, veluti a sole, originem traxisse.*

(4) Quaracchi 1903, XV ; *Quaest. de Christo,* Quaracchi 1914, XII-XIII : *Matthaei scripta perlegenti planum erit hic jam plures sententias defendi, quae communiter ut divo Scoto particulares ejusque doctrinae characteristicae celebrantur.*

(5) *Docteurs franciscains et doctrines franciscaines,* dans les *Etudes franciscaines,* Paris 1914, 87 : « Entre le Docteur Séraphique et le Docteur subtil très intime est la parenté intellectuelle. Presque toutes les thèses fondamentales de la philosophie scotiste, même la thèse de la distinction formelle, sont en germe dans les enseignements de S. Bonaventure ».

(6) *Skotistisches bei Richard von Mediavilla,* l. c.

M. Klein (1) et M. Rivière (2) ont fait remarquer que Duns Scot savait s'inspirer de S. Anselme. Le P. Daniels, O. S. B. note aussi la même dépendance ; il se demande entre outre si Duns Scot n'avait pas eu sous les yeux telle *Question* de Roger Marston (3). Le P. F. Pelster, S. J., affirme que la distinction formelle n'est pas une invention du Docteur Marial (4). Le P. Tominec O. F. M., relève chez Mathieu d'Aquasparta plusieurs thèses christologiques pleinement scotistes (5). M. le Dr A. Stohr, dans sa belle monographie, *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura,* note aussi que la théodicée de Duns Scot s'inspire, dans plusieurs thèses fondamentales, du courant augustinien et franciscain et que si parfois le Docteur Marial concevait autrement certaines explications, c'était en raison d'une compréhension plus profonde de la pensée de S. Augustin (6). M. de Wulf admet qu'Henri de Gand a transmis plus d'une idée à Duns Scot (7). M. Spettmann rappelle que le Docteur Marial suit les Maitres augustiniens du XIIIe siècle dans la question de la distinction de l'âme et de ses facultés (8). Il ajoute que le volontarisme psychologique de Duns Scot se trouve déjà chez Jean Peckam (9), que son sentiment sur la *forma corporeitatis* est celui de la plupart des Maitres du XIIIe siècle (10) et que sa psychologie de la mémoire intellectuelle est puisée chez S. Bonaventure et Peckam (11). Dans une thèse récente, sympathique à Duns Scot, mais dont quelques assertions sont discutables, M. Carreras y Artau affirme en termes

(1) *Intellekt und wille,* dans les *Franziskanische Studien,* Munster, 1919, 6 Jhrg, Hft. 3, 225.

(2) *Le dogme de la Rédemption,* Paris 1914, 293-294.

(3) *Anselmzitate bei dem Oxforder Franziskaner Roger von Marston* dans la *Theologische Quartalschrift,* Tubingue 1911, 48, 50, 52, 53, 58, 59.

(4) *Thomas von Sutton,* dans la *Zeit. für Kath. Theol.,* Innsbruck 1922, 250.

(5) *Vorherbestimmung der Menschwerdung Christi nach der Lehre des Franziskaner Kardinals Mathäus von Aquasparta,* Mostar 1920, 35.

(6) Munster 1923, 35, 51-52.

(7) *Histoire de la Phil. Méd.*4, Louvain 1912, 445. « *En plus d'un point, il est le précurseur de Duns Scot* ».

(8) *Die psychologie des Johannes Pecham, (Beiträge* etc. Bd. XX, Heft. 6), Münster 1919, 65.

(9) L. c. 60.

(10) L. c. 25 : *Er (Peckham) zhält mit den Lehrern des Franziskanerordens, Alexander von Hales, Johann von Rupella Bonaventura, Olivi und Duns Skotus, mit Heinrich von Gent, Petrus von Tarentasia und Robert Kilwarby zu den Verfechtern einer forma corporeitatis. Ja bei Thomas selbst lässt sich in seinem früheren Schriften eine Hinneigung zu ihr erkennen.*

(11) L. c. 57. Spettmann, l, c. 71, note 5, 74, 94, signale d'autres rapports entre Peckam et Duns Scot.

excellents que le volontarisme de Duns Scot n'est pas autre que celui de S. Anselme et des Victorins (1). Pour M. Seeberg, le Docteur Marial dépend de l'Ecole Franciscaine antérieure d'une manière étonnante (2). En dernier lieu, s'il m'est permis de le dire, j'ai rappelé dans une étude sur *S. Gauthier de Bruges et l'Augustinisme franciscain*, de publication prochaine, que la psychologie scotiste de la volonté se trouve formulée, presqu'à la lettre, dans les *Quaestiones disputatae* du saint Evèque de Poitiers (3).

Ces constatations sont d'un grand intérêt. Et comme elles sont fort loin d'être épuisées, ainsi qu'on le pressent de tous les côtés, il reste que le B. Duns Scot réapparaît enfin, à l'heure présente, à la seule et véritable place qui lui convient : à savoir comme le représentant génial et le continuateur, à la fois critique et progressif, de l'Ecole Franciscaine au XIII^e^ siècle.

L'histoire des idées au XIII^e^ siècle établit qu'en fait Duns Scot fut éminemment traditionnel. Certes, le Docteur Marial n'abdiqua aucunement la puissance constructive et critique de son génie; il ne s'est pas interdit non plus, dans la célèbre question de l'Immaculée Conception, d'avoir des intuitions telles que l'Eglise a proclamé dogme de foi ce qu'il avait si fortement défendu contre le sentiment des Docteurs du XIII^e^ siècle. Mais en définitive, si l'on interroge le contenu et

(1) *Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Scot*, Gerona 1923, 63 : « La doctrina psicológica de Duns Scot que hemos expuesto en el capitulo I, se desarolla también en el plano del voluntarismo tradiçional, en el que predominaban las mismas ideas relativas al concepto y extensión de la libertad, a la excelencia de la facultad volitiva y a su relacion con las demas potentias animicas. De las obras de San Anselmo extrae Duns Scot la mayoria de las autoridades que cita altratar aquellas cuestiones, como incidentalmento hemos mostrado y desde luego toda la sustançia doctrinal. La teoria scotista sobre las pasiones de la voluntad es sustancialmente la misma de San Buenaventura y concuerda en no pocos puntos con la de Enrique de Gante ; como Hugo de San Victor, divide Duns Scot los actos y los afectos de la voluntad según el esquema tradiçional... La Etica, sin duda la parte menos original de Duns Scot, consiste en un conjunto de doctrinas non bien fundidas, que acepta de San Agustin, de San Anselmo y de Pedro Lombardo, según hemos tenido cuidado de indicar en sus lugares respectivos. Evidentemente las doctrinas voluntaristas, psicológicas y éticas de Duns Scot están tomadas de la corriente general agustiniana.

(2) *Die Theologie des Johannes Duns Scotus*, 31, note 2 : *Man is erstaunt wie viel Scotistisches vor Scotus Bestandteil der gelehrten Tradition war.*

(3) Cfr. Belmond, *Actualités scotistes*, dans les *Etudes Franciscaines*, Paris 1912, XXVII 383, note 2. Duns Scot « discute beaucoup mais conclut huit fois sur dix, avec la tradition franciscaine » ; le P. Déodat de Basly, o. f. m., a aussi observé avec justesse que Duns Scot a pris chez S. Augustin le plan général de sa théologie et ses plus hautes spéculations sur la vie divine, *Capitalia opera D. Scoti*, II, Synthesis theologica, Le Havre 1911, XXXVIII-LXI.

l'âme de sa synthèse philosophique et théologique, il reste que le B. Duns Scot a mis la force extraordinaire de son génie au service de la métaphysique et du savoir théologique traditionnels. Les pages précédentes l'ont établi en ce qui concerne son sentiment sur l'entité de la matière première (1) et la dispensibilité des préceptes du décalogue (2) : dans les deux cas, Duns Scot souscrit à l'augustinisme, à la philosophie conservatrice du Moyen Age. Il n'en est pas autrement dans une foule d'autres problèmes.

Et d'abord — afin d'aborder de front et bien en face ce qui arrête parfois de hautes et de loyales intelligences au seuil de la philosophie du B. Duns Scot — disons que le Docteur Franciscain est nettement traditionnel dans sa philosophie de la distinction formelle. Pendant des siècles, on a vu dans cette doctrine la grande « innovation » de Duns Scot. A ce sujet, ce que l'on a poétiquement appelé la *rabies theologica* s'est donné libre cours, comme on peut s'en convaincre en lisant Rada et Macedo. Vasquez a parlé de porrétanisme, Kleutgen, de panthéisme. Après bien d'autres auteurs, le P. Prosper de Martigné a funèbrement enseveli l'école du B. Duns Scot dans ce tombeau, après avoir prononcé les mots de « désastre » et « d'entêtement ». (3) En réalité, qu'en est-il donc ? Si l'on interroge l'histoire et les textes inédits, un fait s'impose, qui ruine ces affirmations : la distinction formelle est partout avant Duns Scot, sauf dans le cercle, étroit plus qu'on le dit, des aristotéliciens rigides. *Tous les mouvements d'idées à l'intérieur de l'augustinisme la connaissent dans sa réalité profonde,* de sorte que la pensée du Docteur Marial, progressive (4),

(1) D'après M. H. Michelitsch, *Einleitung in die Naturphilosophie*², Gratz 1923, 49, plusieurs philosophes modernes acceptent aussi la thèse franciscaine : *Duns Scotus und nach ihm Franz Schwarz, (Suarez, Metaphysik,* 15, 9) *Bäumker, Geyser (Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur,* 453 : « *Die überlegungen zwingen mich zur Preisgabe des aristotelischen Begriffes der ersten Materie)* ».

(2) Aux auteurs signalés ajoutez Alex. de Halès, *Sum. Theol.*. Pars I, n. 276, Quaracchi 1924, 382, 385. — Gauthier de Bruges, *Quaest. disp.* Florence, Bibl. Laurenziana, Plut. 17, sin. cod. 7. fol. 72r, partage l'idée de S. Bonaventure. Tous dépendent de S. Bernard. — La synthèse séraphique de Duns Scot est bien aussi dans le sens du courant mystique médiéval.

(3) *La scolastique et les traditions franciscaines,* Paris 1888, 416-425.

(4) A ce sujet, il est opportun de citer le sentiment d'un métaphysicien célèbre du XVI[e] siècle, Fonseca, S. J., *In libros Metaph. Aristotelis commentarius,* lib. V, c. 6, q. 7 ; *Quo usu vetus divisio distinctionis in realem et rationis usurpari possit,* Rome 1577, I, 315 : *Quia Scotus perspicuitati consulens eam solam distinctionem, quam solus intellectus facit, coepit appellare rationis, consulto recentiores quidam Thomistae, quasi controversiam hanc componentes, sic explicare coeperunt distinctionem*

nettement orientée contre le nominalisme et le subjectivisme idéaliste (1), n'est que la systématisation géniale de cinquante années de recherches et de spéculations, de S. Bonaventure à Alexandre d'Alexandrie.

Ce fait n'est pas difficile à établir si l'on observe que la distinction formelle est une distinction intermédiaire, *media* entre la distinction réelle et la distinction purement logique, et qu'elle existe, *praeter intellectum, circumscripto intellectu,* si l'on retient en outre que Duns Scot, ferme sur la doctrine et usant ordinairement de l'expression *non-identitas formalis* (2) pour désigner la distinction formelle, l'appelle lui-même : *distinctio virtualis* (3), *differentia rationis* (4), *distinctio minor realis* (5), *distinctio rationum realium* (6).

La distinction formelle est partout à l'intérieur des grands courants doctrinaux de l'augustinisme. Et d'abord — sans insister ici sur le fait que le B. Duns Scot s'est réclamé des Pères de

rationis ut eam, quae sola operatione intellectus efficitur, rationis ratiocinantis vocandam existimaverint, eam vero, quae ex ipsa conditione rerum nascitur, rationis ratiocinatae, quasi dicas, naturae rerum conformatae, quam ipsam Scotus vocaverat ex natura rei. Hac igitur ratione retinere et usurpari potest bimembris divisio veterum, etsi superior, quam Scotus trimembrem fecit, est illustrior et ad usum accomodatior, etc.

(1) P. Symphorien : *La distinction formelle de Scot et les universaux* dans les *Etudes Franciscaines,* 1910, XXIII 248-251.

(2) *Ox.* I, d. II, q. VII, n. 44, VIII 603 : *Numquid igitur debet concedi aliqua distinctio ? Respondeo : melius est uti ista negativa : hoc non est formaliter idem, quam hoc est sic et sic distinctum ;* ibid. n. 45, VIII 604b ; Scotellus, *Sent.* I, d. VIII, q. IV, vol. I 169 : *Alia est opinio verior quam sequor quod inter attributa divina est aliqua non identitas sive distinctio ex natura rei, circumscripto omni opere et actu intellectus, et potest ista distinctio vocari modalis vel formalis ; non tamen intelligo istam distinctionem per positionem sed per abnegationem, in quantum hoc formaliter non est illud ; ideo Doctor noster dicit quod melius est uti illa negativa « non idem » quam « distinctum ».*

(3) *Ox.* l. c. n. 43, VIII 603a ; n. 44, ibid. 604a.

(4) *Ox.* l. c. n. 43, VIII 603a : *Potest autem vocari differentia rationis sicut dicit quidam Doctor, non quod ratio accipiatur pro differentia formata ab intellectu sed ut ratio accipitur pro quidditate rei, secundum quod quidditas est objectum intellectus.* Cfr. Vat. lat. 882, fol. 29r, col. b.

(5) *In Met.* lib. IV, q. II, n. 24, VII 171b.

(6) *In Met.* lib. VII. q. XIX, n. 8, VII 468 : *Realis differentia ponitur habere gradus. Est enim maxima naturarum et suppositorum ; media naturarum in uno supposito ; minima diversarum perfectionum sive rationum perfectionalium unitive contentarum in una natura ;* ibid. 469a ; *Ox.* I, d. VIII, q. IV, n. 16, IX 655 : *Hoc non potest esse nisi per aliquam distinctionem formalem rationis istius a ratione illius etc.* — Les textes des *Quaestiones in Metaphysicam* sont à rapprocher de l'*Op. Ox.* II, d. XVI, q. I, n. 17, XIII 43.

l'Eglise et particulièrement de S. Augustin (1), qu'il en a appelé plus d'une fois au sentiment des « anciens docteurs » (2) et que ses disciples les plus éminents, Hauzeur (3), Macedo (4) et Stümmel (5), ont longuement signalé les rapports qui unissent ici la pensée de Duns Scot et celle de S. Augustin, — l'idée d'une distinction intermédiaire, *media,* se trouve nettement chez S. Bonaventure.

Le B. Duns Scot le remarque lui-même dans un passage des *Reportata* cité plus haut; il note que le Séraphique Docteur a connu et admis une distinction intermédiaire : *Vel potest dici secundum alium doctorem antiquum, scilicet Bonaventuram, quod nec differt tantum ratione nec omnino realiter* SED QUASI MEDIO MODO, *quia dicunt eamdem rem secundum diversum modum habendi eam* (6). Cette distinction, au jugement de Duns Scot,

(1) *Ox.* I, d. II, q. VII, n. 45, VIII 604a-605 : *Ista autem distinctio sive non formalis identitas, quae probata est prius per duas vel tres rationes, potest etiam probari per duas vel tres auctoritates Augustini* etc. ; *Ox.* I, d. VIII, q. IV. n. 16, IX 666-667 ; *Ox.* I, d. VIII, q. IV, n. 19-20, IX 666-667 ; *Ox.* I, d. XIII, q. I. n. 14-15, IX 901-902. *R.P.* I, d. XLV. q. II, n. 13-18, XXII 504b-506a ; *Prol.* q. I, art. III, n. 22, n. 26-30, XXII 19, 21-23 ; *R. P.* IV, d. XII, q. II, n. 17, XXIV 149 ; etc. *A ma connaissance, il n'y a pas, dans l'œuvre entière de Duns Scot, une seule question où le Docteur Franciscain se soit tant réclamé de la doctrine et de l'autorité de S. Augustin.* D. Scot allègue encore S. Jean Damascène, *Ox.* I, d. VIII, q. IV, n. 18, IX 665 ; *R. P.* I, d. XLV, q. II, n. 14, XXII 505, Denys. *Ox.* II, d. XVI, q. I, n. 17. XIII 43, S. Hilaire, *Ox.* I, d. VIII, q. IV, n. 20, IX 667, S. Anselme, *R. P.* I, d. XLV, q. II, n. 15, XXII 505.

(2) *Ox.* I, d. XXXIV, q. I, n. 1, X 532 ; *Ox.* I, d. VIII, q. IV, n. 18, IX 665 : *Istud argumentum de non formali identitate dixerunt antiqui Doctores ponentes in divinis aliquam esse praedicationem veram per identitatem quae tamen non est formalis ; ita concedo per identitatem veritatem esse bonitatem in re, non tamen formaliter veritatem esse bonitatem ; Quod.* V, n. 18, XXV 221.

(3) *Anatomiae S. Augustini,* In lib. XV De Trinitate, vol. II, 146-148.

(4) *Collationes,* etc., Collatio III. De distinctione formali, vol. I, 39-63, particulièrement, sect. V, 58-61. Macedo conclut ainsi : *Eant nunc Thomistae et impugnare pergant D. Augustinum.*

(5) *Controversiarum inter principes cathedras divi Thomae doctoris Angelici et Scoti Doctoris Subtilis necnon aliarum illustrissimarum scholarum de simplicitate Dei et distinctione in ipsa Deitatis ac identitatis divinae abysso latenter recondita eaque ad divinam simplicitatem comparata,* Cologne 1680, t. II, 229-240. Sur cet auteur cfr. BIHL, O.F.M., *Geschichte des Franziskanerklosters Frauenberg zu Fulda,* Fulda 1907, 123-126.

(6) *R. P.* I, d. XXXIII, q. I, n. 14, XXII 397. Duns Scot cite S. Bonaventure I, d. XXXIII, q. II, vol. I, 574-576 ; I, d. XXVI, art. I, q. I, vol. I, 451-454. Cfr. I, d. XXVII, p. I, art. I, q. III, ad. 1, 2, 3, vol. I, 476. R. P. MICHEL-ANGE, O. M. C., *Ossuna et Duns Scot,* dans les *Etudes Franciscaines,* Paris 1910, XXIV 273. De plus, que le B. Duns Scot songe à S. Bonaventure, lorsqu'il parle des « anciens docteurs » qui admettent *in divinis aliquam praedicationem veram per identitatem quae tamen non est formalis,* rien de plus manifeste ; cfr. S. Bonaventure, I *Sent.*,

est *a parte rei,* ou si l'on veut, *non tantum intellectus* (1). Ce seul texte des *Reportata* suffit pour rattacher la pensée du Docteur Marial à celle du Séraphin de l'Ecole, et cela d'une façon claire et précise.

L'ensemble de la doctrine Bonaventurienne confirme cette dernière donnée. Il est impossible de l'établir ici dans le détail ; toutefois tel est le témoignage de ceux qui ont étudié le plus objectivement la philosophie de S. Bonaventure — bien que quelques-uns l'ont rapproché, plus que de droit, de la doctrine de S. Thomas d'Aquin sur la distinction virtuelle (2). Etienne Brulefer, (3) est particulièrement affirmatif sur ce point, dans ses célèbres *Reportata in libros S. Bonaventurae :* Voici qu'il écrit : « *Scias quod in tribus locis, scilicet de potentiis animae, distinctione tertia primi libri et tertia decima distinctione ejusdem libri et in praesenti loco scilicet distinctione vigesima sexta, q. 1, ponit Doctor Seraphicus distinctionem formalem licet non baptizet eam, licet videantur verba ejus sonare quod sit distinctio realis. Hoc autem multipliciter probatur ex littera secundum Doctorem Subtilem, qui non tantam poneret distinctionem quantam videntur verba S. Bonaventurae sonare, scilicet quod sint plures res ; dicitur quod licet paternitas vel generatio activa sit eadem res, sed non eadem notio cum spiratione activa, est tamen non idem formaliter cum ipsa.* (4) Plusieurs fois, le célèbre Commentateur soutient le même sentiment en termes non équivoques. (5) Au XVII[e] siècle, des théologiens estimés

d. XXXIV, a. I, q. II, vol. I, 590; I *Sent.*, d. V, a. I, q. I, vol. I, 113. Stümmel, l. c. 273 b ; Barth. de Barberiis, *Cursus Phil.*, Tract. 2, De Formalitatibus, pars 2, c. 3-5, vol. I, 201-203.

(1) *R. P.* I, c. ; ibid. n. 19, XXII 399 ; S. Bon. l. c. vol. I, 476, écrit dans un texte que Duns Scot a certainement eu sous les yeux, *quae quidem differentia sumitur a parte rei* Les principaux textes où S. Bon. parle de la distinction formelle ont été recueillis par Barth. de Barberiis, l. c. vol. I, 121, 164-167.

(2) S. Bon. I, d. XXVI, art. I, q. I, *Scholion,* vol. I, 454. Les éditeurs de S. Bonaventure, tout en reconnaissant que le S. Docteur n'enseigne pas purement la distinction virtuelle, n'ont pas mis en relief les rapports doctrinaux des deux maîtres franciscains.

(3) Sur cet auteur, cfr. Hurter, *Nomenclator litt.*2, Innsbruck 1906, II 992-3.

(4) I, d. XXVI, q. I, Bâle 1517 (sans ind. de folio).

(5) I, d. XXXIII, q. I : *Tertia opinio est magistrorum Parisiensium. Conclusio : Proprietates personarum, licet identificentur realiter ipsis personis, distinguuntur tamen aliquo modo realiter, scilicet secundum modum se habendi ; unde nota regulam theologicam : in eadem persona non possunt esse plures res realiter et essentialiter distinctae proprie, ut res et res. Pro secunda parte conclusionis, notandum quod duplex est distinctio realis scilicet essentialites et secundum diversum modum se habendi. Unde patet quod S. Bonaventura ponit distinctionem mediam aliquo modo realem inter essentialem et distinctionem rationis, quae fit per actum intellectus. Et*

partagent le même avis. Mathias Hauzeur ne voit pas de divergence notable entre S. Bonaventure et le B. Duns Scot. (1) Le P. Antoine Marie Galizzi, O. M. C, dans sa *Summa totius dialecticae ad mentem S. Bonaventurae*, (2) ne consacre pas moins d'un chapitre à établir que l'auteur de la distinction n'est point le B. Duns Scot mais le Séraphique Docteur. Il formule son avis dans les termes suivants : *Auctor, ut dixi, distinctionis formalis Scotus fuisse fertur, verum mihi potius promotor ac propugnator ; quippe longe ante, hujusce distinctionis meminit Seraphicus Doctor, eaque ad res explicandas pro opportunitate usus est.* Le meilleur des disciples de S. Bonaventure, Barthélemy de Barberiis, O. M. C., est non moins affirmatif. S'il marque nettement et vigoureusement les divergences qu'il croit saisir entre S. Bonaventure et Duns Scot, il affirme avec non moins d'énergie et de science que le Docteur Marial a reçu de celui qu'il appelle « l'antique docteur » sa philosophie presqu'entière des formalités : *Sic Scotus et omnes sequaces cum plurimis aliis, estque vera et germana opinio Seraphici Doctoris a quo Scotus fere totum mutuavit quod tradit de formalitatibus.* (3) Le P. Frédéric Stümmel consacre une dissertation dans le même sens dans son grand ouvrage, malheusement peu connu, sur la distinction formelle. (4) Il me semble que ces témoignages

videtur omnino idem esse cum dicto Doctoris Subtilis quod sit distinctio formalis inter personam et proprietatem ; et Franciscus Mayronis aliquando vocat distinctionem modalem et videtur esse sumptum ab hoc sancto Doctore, quia dicit quod sit distinctio penes diversum modum se habendi ; unde merito comparatur hic Doctor, S. Bonaventura, leoni tamquam rex inter doctores, Scotus autem aquilae qui est rex avium etc. ; I, d. XXXIV, q. I : *Hic Doctor Seraphicus ponit dubium difficillimum : quomodo persona potest esse distincta secundum rem et non essentia... Alia est distinctio rationis, quae scilicet est distinctio rationum formalium existentium ibi ex natura rei. Et de illa dicit Doctor Seraphicus quod persona, in quantum persona, distinguitur ratione ab essentia ; et ista distinctio vocatur a Doctore subtili distinctio formalis.*

(1) *Collatio totius theologiae,* etc., In lib. I, q. 3, vol. I 235-237.

(2) Lib. I, tract. 2, c. 5, Rome 1634, 22-24.

(3) *Cursus philosophicus,* etc. Tract. de Formalitatibus, vol. I 116-199 ; l. c. 116 : *Auctor formalitatum communiter fertur Scotus sed immerito* etc. ; q. IV, n. 84, ibid. 151 : *Si recte perpendantur ejus* (S. Bon.) *modi loquendi et occasiones utendi talibus terminis et modis, clare apparebit quam verum sit quod in principio hujus libri diximus, nempe Scotum, aliosque plures mutuasse a Seraphico Doctore Bonaventura plurimas et vere sublimas doctrinas, variasque distinctiones et identitates quibus ipsi et maxime Scotus in suis ipsorum scriptis cum tanta laude et acumine utuntur ;* q. V, n. 90, ibid. 154. Le savant Auteur marque d'ailleurs avec soin les divergences qui séparent S. Bonaventure et Duns Scot : il ne vient pas à l'esprit de les nier, quoique peut-être sur certains points la différence est peut-être plus minime que ne le croit B de Barberiis.

(4) *Op. cit.* vol. II 249-273. Stümmel établit la thèse suivante : *Nullum omnino*

— et il y a possibilité d'en produire plusieurs autres — ne sont pas sans intérêt. Rapprochés des déclarations de Duns Scot, ils permettent à l'historien de reconnaître chez le Docteur Marial le continuateur des intuitions de S. Bonaventure.

La distinction formelle est aussi chez Olivi et Pierre de Trabibus, deux scolastiques éminents qui continuent le mouvement augustinien, non sans indépendance toutefois.

Pierre Olivi pose la question directement (3) et cela à peu près comme Duns Scot lui-même dans ses *Questions sur la Métaphysique*. (4) Le grand mystique provençal envisage le problème dans toute son ampleur ; il analyse la notion de raison réelle, (5) met en relief l'opportunité de la solution qu'il propose et la défend avec une vigueur de raisonnement peu commune. (1) Il ne consacre que quelques lignes à l'opinion « des philosophes ». Sans doute, Olivi propose son sentiment en termes mesurés, *excogitatio potius quam opinio ;* il conclut avec la même réserve, *Quilibet eligat quod sibi utilius pro fide videtur*. Mais ces formules ne doivent pas nous induire en erreur sur le sentiment réel d'Olivi : ce dernier, en effet, comme l'a justement observé le R. P. Jansen, S. J., adopte une « tactique

praejudicium doctrinae Subtilis parturit doctrina Doctoris Seraphici, quin potius e contra illam multis in locis haud obscure indigitat et, licet in terminis non referat, utpote quae ante Scotum innominata manebat, attamen cum identitati reali in divinis congeneam esse, implicite et reapse verificat. Il ne cite pas le texte des *Reportata* où Duns Scot se rapproche lui même de S. Bonaventure : ses recherches personnelles le guident. Or, en fait, il trouve la doctrine du Docteur Marial principalement dans les deux questions du *Commentaire* de S. Bonaventure que Duns Scot reconnait avoir lu. Sa dissertation a deux parties. D'abord, il établit que la distinction formelle ne compromet pas la simplicité divine, par l'analyse de la pensée de S. Bonaventure sur la nature de cet attribut ; l. c. II 264-266 ; S. Bon. I *Sent.*, d. VIII, a. I, q. I, ad 2-4 ; q. II, vol. I, 166, 168-169. En second lieu, il montre que le Séraphique Docteur élabore l'opinion de Duns Scot dans les passages suivants ; I *Sent.*, d. V, a. I, q. I, ad I, vol. I 113 ; I *Sent.*, d. XXIV, a. I, q. II, ibid. 424 ; I *Sent.*, d. XIII, a I, q. III, ibid. 235-237 ; I *Sent.*, d. XXVI, a. I, q. I, ibid. 452-454 ; I Sent., d. XXXI, p. 2, a. I, q. I ibid. 540-541 ; I *Sent.*, d. XXXIII, a. I, q. I, ibid. 572-574 ; I *Sent.*, d. XXXIV, a. I, q. I ibid. 587-588. Cette dissertation est bien conduite ; peut-être l'a-t-on trop oubliée. A mon avis, Stümmel établit fort bien qu'ici encore S. Bonaventure est une lumière, *expendat ignem cum lumine, quo et tenebras ex alto dispergat et adversantium animos ad scoticae subtilitatis amorem abundantius accendat.*

(1) *Quaestiones in II lib. Sententiarum*, Quaracchi 1922, Quaest. VII : *Utrum in aliquo ente sint diversae rationes reales nullam habentes inter se differentiam realem*, 133-146.

(2) *In Met.* lib. IV, q. II, vol. VII 156-175.

(3) *Quaestiones* etc., 134-135.

(4) *Quaestiones* etc., 135-145.

diplomatique » (1) toutes les fois qu'il soutient une opinion qui lui est chère à l'encontre d'un sentiment que les circonstances, surtout les persécutions de ses adversaires, lui imposaient de ne pas combattre de front. La pensée d'Olivi étant ainsi parfaitement claire, il n'y pas lieu d'insister davantage : il suffit de renvoyer les lecteurs à la belle édition du R. P. Jansen, S. J.

Ce qui importe davantage, c'est d'attirer l'attention sur Pierre de Trabibus (2) dont les œuvres jusqu'ici sont demeurées inédites. Le disciple d'Olivi traite la question de la distinction en Dieu à trois reprises, dans son *Commentaire sur le I livre des Sentences* conservé dans le cod. 155 de la Bibliothèque Municipale d'Assise. (3) Il n'est pas possible d'analyser et d'étudier présentement ces trois *Questions*. Toutefois des textes, tels que ceux de Pierre de Trabibus donnent trop la sensation directe et claire que le scotisme a une histoire antérieure à Duns Scot pour négliger de reproduire ici, malgré sa longueur, le passage suivant :

Ideo videtur dicendum, juxta quod in praecedenti problemate est tactum, quod ista pluralitas fundatur supra divinae perfectionis immensitatem et supra exteriorem ejus communicabilitatem. Est tamen loqui dupliciter de ipsa : aut quantum ad rei existentiam aut quantum ad apprehensionem nostram. Primo modo eam considerando, fundatur primo supra divinae perfectionis immensitatem, secundario autem supra ejus exteriorem communicabilitatem ; sed considerando ipsam secundo modo est e converso. Nam primo eam apprehendimus per exteriorem in rebus creatis communicabilitatem, secundario autem eam intelligimus et ponimus in divinae perfectionis immensitate; sicut enim divina essentia est simplicissima, sic est perfectissima et divinis perfectionibus plena. Sic ergo est intelligere et ponere divinae essentiae simplicitatem quod intelligatur et ponatur habere per perfectionem immensitatem infinitam.

(1) *Die Erkenntnislehre Olivis*, Berlin 1915, 103-4.

(2) Sur cet auteur cfr. Longpré, o. f. m., *Pietro di Trabibus*, art. des *Studi Francescani*, Arezzo 1922, juillet-sept. ; P. Jansen s. j., *Petrus de Trabibus*, dans *Festgabe Clem. Baeumker zum 70 Geburtstag*, Münster 1923, *(Beit. zur Gesch. der Phil. des Mitt.* Suppl. Bd. II), 243-255 ; A. Landgraf, *Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin*, Bamberg 1923, 124, 218, 250, 345-363 ; P. Delorme, o. f. m., *Pierre de Trabibus et la distinction formelle*, art. de la *France Franciscaine* (sous presse).

(3) *Utrum sit ponere pluralitatem essentialium perfectionum in Deo ; Utrum pluralitas et diversitas talium perfectionum sit in Deo vel in intellectu nostro ;* le texte ici édité est emprunté à cette question fol. 16d-17d ; et dist. XXII : *Utrum diversitas nominum divinorum sumatur a parte rei vel intellectus nostri.*

Si autem istae perfectiones realiter in Deo non essent, nihil diceretur de Deo essentialiter sive formaliter sed solum causaliter sive translative. Quod patet esse falsum, tum quia tunc omnia eodem modo de Deo dicerentur et eodem modo omnia ei convenirent, tunc quia nihil omnino de Deo proprie diceretur : nam praedicatio per causalitatem non est propria : non enim dicitur sol proprie calidus, licet causet calorem : quod est contra Sanctorum doctrinam ; tum quia nihil Deo conveniret nisi quae de ipso ex tempore dicuntur, nisi in potentia solum. Si vero perfectiones istae aliquid reale aliud ab essentia divina dicerent, ipsam componerent infinita compositione. *Necesse est ergo ponere quod istae perfectiones sint in Deo realiter et omnimodae identitatis, et ita est necesse quod non differant sicut res vel essentiae diversae, nec solum sunt diversae apprehensiones seu considerationes nostri intellectus, sed sicut reales rationes in ipsa re divinae essentiae veraciter existentes, omni intellectu creato circumscripto.*

Pluralitas enim seu diversitas realium rationum non repugnat essentiae unitati neque simplicitati, sicut patet in creatura, quoniam ratio vestigii invenitur in omni creato, tam in substantiis quam in accidentibus absolutis secundum Augustinum, *De natura summi boni,* et patet esse infra ; si autem unitas, veritas, bonitas, in quibus consistit ratio vestigii, essent diversae res vel essentiae absolutae, tunc quaelibet earum esset vestigium integre et secundum totum, et ita male quodlibet istorum trium pars vestigii poneretur.

Item, si quodlibet eorum diceret aliquid absolutum, cujuslibet esset vestigium, esset quaerere de illo vestigio utrum adderet aliquid absolutum realiter diversum ; quod si sic : erit processus in infinitum ; si non, ergo in primo quid absolutum addebant ; ergo ista tria non dicunt res et naturas diversas nec dicunt solum apprehensionem nostri intellectus, sed diversam considerationem : quoniam *noster intellectus non dat rebus vestigii rationem nec facit quod habeant rationem entitatis nec unitatis nec bonitatis ; ergo oportet dicere quod sint diversae rationes rei realiter in ipsa existente.*

Item, constat quod in creaturis diversis differunt realiter esse, vivere et intelligere, eo quod convenit ea realiter separari ; sed constat quod haec tria reperiuntur in una et eadem spirituali natura ut in angelo vel in anima et constat quod non a diversis formis, sed sub una et eadem : nam forma vitae dat esse viventi et esse vivum ; unde secundum Philosophum : vivere viventibus

est esse ; et similiter se habet de forma intellectus. Ergo ista tria in eodem spiritu non differunt realiter ita quod dicant diversas naturas seu essentias absolutas ; nec differunt solum per considerationem nostri intellectus, quoniam, omni intellectu nostro circumscripto, adhuc habent illa tria differre inter se : ergo *necesse est dicere quod dicant diversas rationes a parte rei sumptas.*

Item, actio et passio non dicunt res diversas, sed unam et eamdem secundum rationes diversas. Dicunt enim unum motum secundum substantiam, differentes penes principia et subjecta, sicut ostendit Philosophus, III Physicorum ; sed constat rationes istas esse reales : alia enim est ratio rei hujus quae est motus, et alia quae est motus passio ; nam prima ei convenit secundum quod est ab agente, secunda secundum quod suscipitur in patiente in quo noster intellectus nihil cooperatur. Ergo *non repugnat unitati essentiae, etiam in creaturis, habere diversas rationes reales ; multo minus ergo repugnat unitati et simplicitati essentiae divinae, cum sit perfectionis infinitae.* Sic igitur diversitas et pluralitas perfectionum talium fundatur uno modo supra divinae perfectionis immensitatem et ei respondet in Deo *pluralitas rationum realium* quae in divina perfectione continentur.

Alio vero modo fundatur supra ipsius essentiae divinae perfectionis exteriorem communicabilitatem. Sicut enim Deus habet quidquid habet per essentiam, sic creatura habet quidquid habet entitatis et perfectionis per participationem divinae perfectionis, immo perfectionis creaturae non sunt nisi participationes quaedam perfectionis divinae, quam nunquam Deus ex tempore communicasset nisi sua perfectio ab aeterno communicabilis extitisset. Est ergo divina perfectio communicabilis secundum rationem entitatis et ideo dicitur ens vel essentia; est iterum communicabilis secundum rationem virtutis vel potentiae et ideo dicitur virtus vel potentia et sic de ceteris Dei attributis. Sicut enim divina perfectio est infinita sic quantum est de se est communicabilis infinite; et sic secundum istum modum pluralitati et diversitati harum perfectionum respondet in Deo pluralitas suarum communicabilium. Sic ergo dupliciter ei respondet aliquid in Deo, ut dictum est *Et haec videtur esse doctrina Dionysii, Augustini et Anselmi...*

Si ces lignes ne contiennent point la théorie de la distinction formelle, il faudra, de toute évidence, renoncer à la trouver quelque part, même chez Duns Scot.

Arrêtons-nous plus longuement à la haute personnalité d'Henri de Gand, le représentant le plus autorisé de l'augustinisme à l'Université de Paris, après la mort de S. Bonaventure.

Au XVII^e siècle, les disciples de Duns Scot et d'Henri de Gand, se demandaient lequel des deux maîtres avait, le premier, conçu la distinction intentionelle ou formelle. Nicolas Gavardi, O. S. Aug., nous a conservé à ce sujet des détails piquants. (1) Les Franciscains réclamaient la priorité pour le Docteur Marial ; cela n'empêchait point d'autres théologiens, comme Gavardi (2) et Antoine Burgus, (3) servite, de se prononcer en faveur d'Henri de Gand. A leur avis, Duns Scot n'avait qu'explicité et appliqué en d'autres matières la distinction *intentionis* élaborée par le maître gantois.

En fait, il en est bien ainsi, comme on l'avait déjà remarqué au XIV^e siècle. Bien plus, c'est autour d'Henri de Gand que se livrent à Paris les premières *luttes* au sujet d'une distinction intermédiaire; c'est lui qui pose la question avec éclat et formule des vues qui inspireront l'Ecole Franciscaine. C'est à lui que l'on oppose *d'abord* les raisons invoquées en sens contraire par les disciples de S. Thomas d'Aquin. Ce qui l'établit péremptoirement, c'est l'étude comparée des *Quodlibeta* d'Henri de

(1) *Theologia exantiquata juxta orthodoxam B. Ecclesiae magistri Augustini doctrinam a doctore fundatissimo Aegidio Colunna... expositam, lib. I Sent.* Naples 1683, De attributis divinis, q. II, De distinctione, art. 3, vol. I, 288 : *Prima controversia repupullavit venustissima in Urbe Florentiae an. 1679 inter Scotistas et PP. Servitas, qui sustinentes distinctionem intentionis, quam docet Henricus, esse eamdem omnino ac distinctionem formalem ex natura rei quam docent Scotistae, publicis excusserunt in thesibus : distinctionem formalem actualem ex natura rei quam ante Scotum docuit Henricus, admittimus tantum in creaturis, non autem inter praedicata divina. Quam rem indigne ferens alter ex collegis Conventualibus, continuo repetens omnium admiratione haec verba : « Si distinctionis ex natura rei inventio a Scoto adimatur, vix quidquam sani habet ejus doctrina, ad xenodochium tanquam infirma asportanda ». Quare indicto circulo, adversarium accivit ad pugnam. Adfuit ille qui textibus Henrici et Scoti, rationibusque ex illis deductis, modesta sed sufficienti frigiditate votis suffecit ; nec enim multo igne opus habere visum fuit, quando quidem vincere herculaeus labor non erat.*

(2) L. c. n° 4. Cet auteur ramène toutefois trop la distinction formelle à la distinction virtuelle.

(3) *Paradoxa theologica et philosophica,* Bologne 1627, Parad, II, De verbo c. 2, p. 40 : *Observandum tertio quod ea dicuntur differre formaliter ex natura rei, quod Henricus diceret differre intentione, quorum diversos conceptus formamus ; quae enim realiter differunt, sunt res diversae; quae intentione, habent diversos conceptus, quae ratione, eumdem habent conceptum, diverso tamen modo concepiendi, quae est Henrici doctrina, Quod.* 5, q. 6, *et licet non eodem modo ab omnibus proponatur, quantum tamen ad rem facit, negari non potest.* etç. Parad. VI, De principio individuationis, c. 2, 243b : *Neque Scotus nominat distinctionem ex natura rei sed distinctionem formalem, idem, ut puto, intelligens quod Henricus per distinctionem intentionis.*

Gand (1) et de Jean de Pouilly. Les *Quodlibeta* de Pouilly étant inédits, j'utilise ici le ms. II, I, 117, de la Bibliothèque Nationale de Florence.

Henri de Gand enseigne à quatre reprises l'existence d'une distinction intermédiaire, la *distinctio intentionis* entre la distinction purement logique et la distinction strictement réelle. (2) Dans son *Quod.* X, à la question VII^e^, il s'explique longuement à ce sujet. Il est clair qu'il a devant lui un adversaire : *Sed dicit ille : non intelligo quid sit differre intentione aliud quam differre ratione. Declaro ut intelligat* (3) etc., et que cet adversaire est puissant puisqu'en raison des difficultés qu'il soulève, le Maitre Gantois revient encore longuement sur la question et les problèmes connexes dans le *Quod.* XI. (4) Or comme le *Quodlibet* XII d'Henri de Gand date probablement de 1287, au jugement de son Eminence le card. Ehrle, (5) il résulte qu'aux environs de 1285-1286, les deux grands courants, augustinien et aristotélicien, étaient déjà en conflit déclaré au sujet de la légitimité d'une distinction intermédiaire.

C'est cette lutte que Jean de Pouilly continue dès son premier *Quodlibet* (6). De toutes ses forces, il s'appose à l'enseignement

(1) *Quodlibeta aurea, commentariis doctissimis illustrata M. Vitalis Zuccolii,* Venise 1613.

(2) *Quod.* 5, q. 6 : *Utrum relatio realis in Deo secundum intentionem differrat ab essentia,* vol. I 238-240 ; *Quod.* V, q. 12 : *Utrum diversitas quaecumque intentionum in aliquo faciat compositionem in illo,* vol. I, 253-254 ; *Quod.* X, q. 7 : *Utrum ponens essentiam creaturae esse idem cum suo esse potest salvare creationem,* vol. II 152-159 ; *Quod.* XI, q. 3 : *Utrum in composito ex materia et forma educibili, de potentia materiae creato, principalius creetur materia an forma,* vol. II 183.

(3) *Quod.* etc., vol. II 155. Voir des explications analogues, *Quod.* XI, q. 3, ibid. 188. Henri de Gand ne se refuse pas à appeler la *distinctio intentionis* distinction de raison, mais seulement dans un sens qu'accepte Duns Scot. — Parlant d'Avicenne, D. S. rapproche les termes « intentions » ou « formalités », *R. P.* II, d. I, q. VI, n. 20, XXII 556 : *Intelligit idem ipse per aliam intentionem, quod ego dico per aliam formalitatem ; ideo concedo quod creatio non est formaliter idem quod creatura.*

(4) *Quaest.* 3, vol. II 184r.

(5) *Zur Biographie Heinrichs von Gent,* dans l'*A. F. L. K.,* 1885 Berlin, I 391-392. — Cet adversaire ne doit pas être Jean de Pouilly ; du moins la comparaison des textes ne permet pas de le supposer. Si le texte du ms. II, I, 117 est correct, Pouilly, après avoir critiqué l'opinion d'Henri de Gand, s'en prend à un autre maître Gantois, fol. 127, v. col. a : *Quamvis praedicta videantur bene et probabiliter dicta, quidam tamen scilicet Joannes de Gandavo, volentes invehi contra me, dicunt me in prima conclusione locutum fuisse contra illos doctores ex ignorantia vel ex negligentia ; sed, salva pace eorum, non puto nec nunc nec alias me sic locutum fuisse, immo cum diligenti consideratione et examinatione* etc. Pouilly se défend longuement contre ce double reproche, fol. 127 v col. a -128 v. col. a.

(6) *Quod.* I, q. 5 : *Tertio quaeritur circa creaturas in communi, scilicet circa consequentia ipsum ens et partes ejus et tria sunt. Primum est : utrum differentia*

d'Henri de Gand. Sa polémique est âpre, pleine de mouvements indignés. Une première conclusion doit être établie, dit-il. *Circa istam quaestionem ostendo duas conclusiones. Prima est quod omnis differentia quorumcumque ad invicem vel est secundum rem vel secundum rationem nec est differentia media.* (1) Il n'y a pas de distinction intermédiaire ; au jugement de Jean Pouilly, il n'y a pas eu de dispute à ce sujet dans les siècles passés. Mais voici du neuf : *Sed novissime diebus istis, quidam somnia veras res esse aestimantes, dicunt aliquod medium inter ista, dicentes aliqua differre intentione, et secundum ipsos est modus differentiae differens specie a modo secundum rem et rationem. Et quia istud est figmentum et contra omnia principia, et talia non melius reprobantur quam per seipsa, quia non possunt per propria reprobari, ideo videndum est fundamentum eorum.* Ces *quidam* sont-ils nombreux ? C'est possible si l'on place vers cette époque la *Métaphysique* d'Alexandre d'Alexandrie ; (2) toutefois Jean de Pouilly a d'abord en vue Henri de Gand (3). Il reproduit en effet, fol. 126 r. col. a — 126 v. col. b. de longs extraits de ses *Quodlibeta* et particulièrement le passage, *declaro ut intelligat* du *Quodlibet* X. En marge de ces extraits, un copiste du XIV^e^ siècle, a glissé une observation intéressante, mais que le relieur a fait disparaître à demi : *Nota quod de ista d[ifferentia] Scotus differentiam ex... quia dicit quod genus et d[ifferentia] plus quam ratione et...* Jean de Pouilly critique longuement les affirmations du maître gantois; ce ne sont que des chimères, fol. 126 r. : *Sed isti incurrunt duo peccata in dialectica posita in II Topic. Primo quia transgrediuntur positam locutionem ; secundo quia mentiuntur, id est non verum dicunt, quia in hiis omnibus non est verbum veritatis ;* fol. 127 r. : *Unde isti nihil bene dicunt.* Aussi faut-il laisser dans l'oubli la théorie d'Henri

aliquorum secundum rationem actualiter formaliter et complete possit praecedere operationem intellectus. La chronologie des *Quodlibeta* de Jean de Pouilly n'est pas fixée définitivement ; d'après M. Valois, le « 2^e^ *Quodlibet* est certainement postérieur à l'année 1307, au moins dans ses derniers chapitres ». Cfr. *Hist. Litt. de France*, Paris 1915, vol. XXXIV 265-266. Le premier *Quodlibet* a donc pu être rédigé au moment où Duns Scot était à Paris. Cette circonstance mérite d'être observée, puisque Jean de Pouilly oublie le Docteur Franciscain pour s'en prendre à Henri de Gand comme au premier et au grand représentant de l'opinion qu'il combat.

(1) Ocham n'argumente pas autrement dans sa *Logique*.

(2) Sur cet auteur, cfr. Sbaralea, *Suppl. ad Scriptores*, Rome 1806, 10-11.

(3) Au fol. 127r, col. b-127v col. a, Pouilly consacre quelques lignes à la distinction *ex natura rei* de Duns Scot. Pour lui, la question est résolue par les critiques qu'il a adressées à Henri de Gand et son attitude principielle, *non est differentia media.*

de Gand. Ce sentiment est l'objet de la seconde conclusion défendue par Jean de Pouilly (1). Le bouillant disciple de Godefroy de Fontaines tient surtout à mettre en relief qu'il se réclame d'Aristote et de ceux qui ont suivi sa doctrine le plus fidèlement, S. Thomas d'Aquin et Albert le Grand. (2) Ses déclarations sont à retenir ; elles permettent d'ajouter un chapitre nouveau à l'histoire des luttes qui séparèrent au XIII^e^ siècle Augustiniens et Aristotéliciens.

Dans la première question de son deuxième *Quodlibet* (3), Jean de Pouilly revient encore sur la même question : on lui avait demandé de la traiter. Cette fois encore, le nom de Duns Scot et des maîtres franciscains d'alors n'est pas prononcé ; toutefois leur enseignement est l'objet plus direct de la discussion. Or, que l'on remarque bien l'attitude de Jean de Pouilly :

(1) Fol. 127r col. b : *Secunda conclusio principalis est solutio quaestionis scilicet quod differentia aliquorum secundum rationem actualiter et formaliter et complete non potest praecedere omnem operationem intellectus, immo necessario eam sequitur ; nec istud, ut mihi videtur, deberet alicui esse dubium quia tanquam manifestum, quia sola entia rationis, quae dicimus entia secundum animam et secundum animae conceptum, differunt secundum rationem ; entia enim quae praeter actum animae extra ipsam in seipsis entitatem habent, dicimus differre realiter* etc.

(2) Cod. cit. fol. 128 v. col. a : *Ideo rationabiliter, ut dicetur infra, Quod. q. 7, existimo quod in pure speculativis, quod dico propter credibilia, longe securius est sequi Aristotelem quam illos, propter rationes quas tunc assignabo. Et adhuc in illo in quo Aristoteles erravit principaliter et alii philosophi, isti minus rationabiliter sunt locuti, scilicet in aeternitate mundi... Et breviter omnes philosophi, quotquot auctoritate fuerunt apud nos, Aristoteli dant testimonium... Ecce similiter commendat Aristotelem quomodo autem doctores excellentissimi, scilicet Albertus, Thomas et Godefridus sibi dant testimonium, nullus sanae mentis ignorat. Et ideo mirandum est quomodo aliqui ita irreverenter loquuntur contra ipsum et ejus doctrinam, quia etiam ubi erravit, si quis se (non) vellet juvare de fide et scriptura, aeque probabiliter loqui non posset in contrarium. Inducant autem isti unum solum testimonium authenticum pro illis. Et ista dico non quia curem de Aristotele in se, et longe plus illos doctores personnaliter dilexi quam Aristotelem, quia Aristoteles graecus fuit, mihi non contemporaneus, illi mihi contemporanei et conterranei fuerunt et etiam doctores mei, sed ut vos possim inducere (in) cognitionem veritatis, quia magis ponet quis quod a probabili viro dictum est quam quod a quocumque alio, ut dicitur, I. Topic. Unde semper qui secuti sunt Aristotelem in hiis quae fidem non tangunt, reputati sunt scientes et qui eum plus intellexerunt, majores reputati sunt nec usque ad ista tempora aliquis ausus est (se) aequiparare Aristoteli. Et secundum quamdam proportionem aut similitudinem consimilis est comparatio doctrinae illorum in speculationibus pure ad doctrinam Aristotelis sicut legis Mahometi ad legem Christi, quia sic(ut) lex Mahometi est corruptio legis verissimae Christi, sic doctrina illorum est corruptio omnis verae doctrinae seu probabilis in speculationibus pure, inter quas doctrina Aristotelis optinet principaliter.*

(3) Cod. cit. fol. 146v-148v : *Primo quaerebatur aliquid quod potest esse commune Deo et creaturis, scilicet, utrum in aliqua re simplici ante diversas habilitates moventes intellectum ad diversos conceptus sit necesse ponere a parte rei aliquam diversitatem priorem aliquorum.*

il renvoit simplement à la question de son premier *Quodlibet* où il a fait la critique d'Henri de Gand et se borne à appliquer ici les principes énoncés précédemment : *Dicendum quod istam quaestionem alio anno habui sub aliis verbis, scilicet utrum differentia rerum secundum rationem actualiter formaliter et complete possit praecedere omnem operationem intellectus et est ibi quaestio quinta et si praevidissem hanc quaestionem, nullatenus recepissem. Et parum aliud faciam quam tunc dicta huic quaestioni applicare.* En fait, ce sont les mêmes considérations, la même insistance à rejeter tout moyen terme — Jean de Pouilly semble même ignorer la distinction virtuelle *cum fundamento in re* — entre la distinction réelle et la distinction purement logique.

Ces observations établissent jusqu'à l'évidence que Duns Scot se meut ici dans le sillage d'Henri de Gand — le représentant de l'augustinisme dans le clergé séculier — et que les luttes qui naissent bientôt autour de lui ne sont qu'un épisode dans l'histoire d'un conflit qui divisait profondément, avant lui, les deux grands courants de la philosophie médiévale.

Même conclusion si l'on interroge Alexandre d'Alexandrie. Reçu maître en théologie au Palais du Latran, en 1303, après avoir commenté à Paris le *Livre des Sentences* de S. Bonaventure, (1) Alexandre d'Alexandrie est une personnalité remarquable. Son attitude dans la question de la distinction formelle ou intentionnelle est significative, elle montre que la philosophie du Séraphique Docteur s'identifie avec la pensée de Duns Scot et que les *courants parallèles* de la pensée Franciscaine, à Oxford, à Paris, à Florence, avaient tous la même orientation.

Alexandre d'Alexandrie aborde la question de la distinction dans son *Commentaire sur la Métaphysique,* imprimé jadis sous le nom d'Alexandre de Halès (2). Cette œuvre est très probablement antérieure à 1302, puisque les maîtres en théologie ne traitaient point d'ordinaire les matières réservées à la faculté des arts. L'influence d'Henri de Gand se révèle nettement lorsqu'Alexandre d'Alexandrie analyse la notion de la distinction intentionnelle (3). Le Docteur Franciscain connait aussi

(1) Denifle, *Chart. Univ. Par.* etc., vol. II :05-106, Sur les mss. de son *Commentaire,* cfr. S. Bon., *Opera omnia,* Quaracchi 1882, vol, I, LXIV.

(2) *In duodecim Aristotelis Metaphysicae libros expositio,* Venise 1572.

(3) *In Met.* lib. 5, fol. 147 v : *Secundum hoc multa sunt eadem re, quae tamen sunt diversa intentione, eadem re quidem, quia habent unam fixionem et eamdem realitatem indivisam in natura, ita quod natura fixum esse unius et ratum non potest*

la terminologie scotiste (1). Toutefois, sa pensée est ici à peine ébauchée; pour la connaître entièrement, il faut interroger ses *Quodlibets* inédits. Alexandre d'Alexandrie y aborde directement le problème dès la première question — je la cite ici d'après le ms. lat 8717 de la Bibliothèque d'Etat de Munich — : *Utrum in una et eadem re simplici possint etiam includi diversae formalitates sive diversa esse quidditativa*. Alexandre d'Alexandrie expose d'abord le sentiment de S. Thomas d'Aquin et de ses disciples; après avoir énuméré les raisons qui l'appuient, il conclut en ces termes, fol. 93v : *Hic est ergo unus modus dicendi qui consistit in tribus : primum est quod omnis differentia quae est in re simplici est rei vel rationis; secundum est quod differentia formalis non est differentia rationis tantum sed est differentia realis ; ex quibus sequitur tertium scilicet quod in eadem re simplici non possint esse plura quae differant formaliter, quia scilicet quae differunt formaliter differunt realiter et sic in eadem re simplici erunt plures res*. Cet exposé est exact ; il importe d'observer qu'Alexandre d'Alexandrie ne fait pas mention de la distinction virtuelle, mais seulement de la distinction réelle et de la distinction purement logique, *solum ex ratione vel intellectu faciente*, fol. 93 v, col. a. Il y a, ajoute le Docteur Franciscain, une autre opinion : *Alius modus possibilis poni est quod aliqua sunt unum realiter, quae tamen non sunt unum formaliter et quidditative, quia non oportet quod, quae sunt unum realiter, sunt unum omni modo unitatis, puta quidditatis, vel per se primo. Dicimus enim quod ens et unum sunt unum realiter et non sunt tamen unum quidditative et per se.* Alexandre d'Alexandrie s'arrête longuement à l'exposé des raisons qui militent en faveur de ce sentiment, fol. 93 v. col. b-94 r col. a. Les arguments qu'il invoque ne se rencontrent pas en ces termes chez Duns Scot : l'on ne voit pas qu'il ait été amené à embrasser ce sentiment principalement en vue de mieux résoudre les mystères de la Vie divine — préoccupation qui est manifeste chez S. Bonaventure et le B. Duns Scot.

separari a fixo esse alterius, diversa autem intentione, quia conceptus unius ex eadem realitate potest concipi praeter conceptum alterius, qualia sunt verum et bonum quia fixum esse veri et fixum esse boni inseparabilia sunt, et tamen intellectus, qui inseparabilia secundum rem potest separare, potest concipere unum, non concipiendo reliquum ; et ideo intentio dicitur quasi intus tendentia, quia intellectus tendens in intraneitatem rei, infra eamdem intraneitatem reperit duos conceptus, quos conceptus propter sui intraneitatem intentiones possumus appellare.

(1) *In Met.* lib. 5, text. 10, fol. 116v ; lib, 5, text. 15, fol. 125v-126r ; lib. 7, text. 7, fol. 191v. Cfr. Sbaralea l. c.

Toutefois, chez Alexandre d'Alexandrie, comme chez le Docteur Marial, il est facile de constater le désir d'éliminer le subjectivisme et le nominalisme : *quae quidem identitas vel diversitas non est per intellectum sed praecedit omnem actum intellectus, qui intellectus non facit eam sed invenit*, fol. 93 v. col.b. Sous la plume d'Alexandre d'Alexandrie le terme *formalitates* correspond à plusieurs autres : *rationes objectivae, esse quidditativa, conceptibilitates*. Bien plus, le Docteur Franciscain fond la formule bonaventurienne, *differunt penes modum se habendi* — Duns Scot l'avait rapprochée de sa terminologie — avec la formule scotiste et il parle de formalités ou de modes réels, de modes formels : *istae formalitates sive modi formales, modi reales etc.*

Ainsi le courant bonaventurien conduisait une fois de plus à Duns Scot, ou plutôt se ralliait comme naturellement à la direction doctrinale du Docteur Marial.

La théorie de la distinction formelle est encore la seule conclusion logique de la philosophie de S. Bonaventure et des maîtres augustiniens du XIII^e^ siècle, en général, sur la distinction de l'âme et de ses facultés. Le B. Duns Scot en témoigne lui-même.

L'Ecole Franciscaine, à cette époque, rejeta sans hésitation la théorie aristotélicienne qui introduisait une distinction réelle entre l'âme et ses puissances et considérait les facultés comme des réalités surajoutées et distinctes à la manière des accidents. (1) Elle enseignait que l'âme et ses puissances sont consubstantielles, tout en maintenant qu'il y avait entr'elles plus qu'une simple distinction de raison. S. Bonaventure, Guillaume de la Mare dans son *Commentaire sur les Sentences* surtout, Peckam, souscrivaient à cette solution, beaucoup plus conforme aux vues de Saint Augustin. (2)

Le B. Duns Scot accepte aussi ce sentiment. (3) A la suite de ces maîtres, il critique le système de S. Thomas d'Aquin et de ses disciples et se prononce contre la distinction réelle. (4) L'opinion qui n'admet qu'une distinction nominale ne lui

(1) M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain 1912, 376.

(2) SPETTMANN, *Die Psychologie des Johannes Pecham*, 63-66, S. Bonaventure, I, *Sent.*, d. 3, p. 2, art. I, q. 3, *Scholion*, vol. I 87-88.

(3) P. KLUG, O. M. C., *Die Lehre des sel. Johannes Duns Skotus über die Seele*, dans la *Philosophisches Jahrbuch*, Fulda 1923, XXXVI 137-142.

(4) *Ox.* II, d. XVI, q. I, n. 4-10, XIII 24-28 ; *R. P.* ib. n. 2-7, XXIII 67-70 ; KLUG, l. c.

parait point absolument improbable, *posset sustineri.* (1) Duns Scot toutefois ne l'accepte point. Les formules chères aux augustiniens du XIII^e^ siècle, à savoir que les puissances jaillissent de la substance de l'âme, qu'elles tiennent une sorte de milieu entre les formes accidentelles et les formes substantielles, qu'elles sont comme des parties de l'âme, l'ont trop impressionné. Il faut les sauvegarder : *Quia via haec non posset salvare aliquas auctoritates quae ponunt quod potentiae exeunt et quod fluunt ab essentia et hujusmodi, ideo dico aliter.* (2) Ainsi le sens traditionnel de Duns Scot le conduit à la distinction formelle : c'est cet attachement qui le maintient fidèle à l'opinion de S. Bonaventure.

Cet essai est nécessairement incomplet. Il faudrait en effet éditer les documents signalés dans cet article — les *Quaestiones* de Jean de Pouilly, de Pierre de Trabibus et d'Alexandre d'Alexandrie, — insister sur le fait très important que des philosophes augustiniens comme Mathieu d'Aquasparta soutiennent que les attributs divins diffèrent entr'eux, *circumscripto omni intellectu,* (3) — ce qui est le germe de la distinction formelle et par suite est combattu par des aristotéliciens comme Jean de Pouilly. — Il y aurait aussi à étudier plusieurs autres maîtres, tel Pierre d'Angleterre que le R. P. Pelster S. J., appelle un précurseur de Duns Scot (4). Ces études ultérieures confirmeraient la conclusion qui s'impose d'ores et déjà. Pendant des siècles, la distinction formelle a été regardée comme la grande « innovation » du B. Duns Scot et la plus malheureuse trouvaille de son génie. Que cette opinion soit peu satisfaisante, ce n'est

(1) *Ox.* l. c. n. 16, XIII 40 ; *R. P.* l. c. n. 17, XXIII 74.

(2) *Ox.* l. c. n. 17, XIII 43 ; n. 19, ibid. 44 : *Secundum istam viam possunt salvari omnes auctoritates illae, quae dicunt quod hujusmodi potentiae egrediuntur ab essentia animae, ut quaedam virtutes, item quod sunt mediae inter formas substantiales et accidentales, quia sunt quasi passiones animae et passio egreditur a subjecto vel ebullit, sunt tamen idem essentiae animae ut dictum est ; et possunt etiam dici partes secundum quod nulla dicit totam perfectionem essentiae continentis sed quasi partialem* etc. Mêmes affirmations dans les *R.P.*, n. 18-19, XXIII 74-75. Cfr. Klug, l. c. 141.

(3) *Quod.* I, q. I : *Primo quaeritur utrum, omni intellectu creato circumscripto, essent in Deo plura essentialia attributa,* dans le cod. 44, fol 86 r de la Bibl. Mun. de Todi. Après avoir critiqué deux opinions, Mathieu d'Aquasparta ajoute : *Et ideo tertius modus est dicendi quod ista distinctio secundum rationem non fundatur in intellectu actualiter apprehendente sed fundatur in illa plenitudine perfectionis quae est in summo, in quo vere sunt ista quae sibi attribuuntur, et licet per omnimodam identitatem, tamen cum apprehensibilitate secundum diversum modum et rationem ab intellectu creato, si esset, et ipsemet divinus intellectus intelligit essentiam divinam cum ista plenitudine tamen ut apprehensibilem sub alia et alia ratione.*

(4) *Thomas von Sutton,* l. c. 250 note I.

pas évident : des philosophes et des théologiens de premier ordre — S. Bonaventure et Duns Scot — y ont vu le meilleur moyen de résoudre les problèmes insondables de la Vie divine (1). De plus la théorie scotiste maintient fortement l'objectivité de la connaissance et c'est sans doute pour ce motif que les Nominalistes, fort peu distants ici des disciples de S. Thomas d'Aquin, comme l'a remarqué Mastrius, l'ont tant combattue. A ce double titre elle peut encore rendre à la pensée contemporaine plus d'un service. Qu'elle soit une « innovation », la preuve du contraire est faite. Sous un nom ou un autre, elle est partout avant Duns Scot dans les mouvements d'idées qui se réclament de S. Augustin. L'alternative est déjà posée bruyamment entre aristotélisme et augustinisme. Le B. Duns Scot ne fait que se prononcer pour ce dernier. Comme s'il voulait marquer d'une façon ineffaçable le caractère de sa pensée, à l'encontre de Jean de Pouilly qui s'incline devant Aristote avec un sentiment de respect voisin de l'adoration, le Docteur Franciscain en appelle à l'autorité de l'Evêque d'Hippone et *plus que nulle part ailleurs dans son œuvre entière,* il argumente d'après le *De Trinitate* et les autres écrits de S. Augustin (2). Aussi l'historien a-t-il le devoir de reconnaître que dans le problème de la distinction formelle, le B. Duns Scot est éminemment traditionnel et qu'il incarne dans sa haute personnalité le plus grand et le plus fécond des courants de la pensée médiévale.

(1) Cfr. Rada, *Controversiae theologicae inter S. Thomam et Scotum,* Venise 1598, Contr. IV, 72-109 ; Déodat de Basly, *Capitalia Opera, Synthesis theologica,* Le Havre 1911, vol. 2, XL-XLIII.

(2) Les disciples de Duns Scot ont toujours mis en relief les rapports qui unissent ici la pensée de S. Augustin et du Docteur Franciscain. Dès le XIV^e^ siècle, François de Mayronnes, l'un de ceux qui ont le mieux étudié le docteur d'Hippone à cette époque, cfr Hurter, *Nomenclator litterarius 2,* vol. II 524, établit longuement dans son *Commentaire abrégé sur les Sentences,* I, d. 33, q. I, Venise 1520, fol. 120 verso, que l'opinion de Duns Scot est *de intentione Sanctorum et maxime B. Augustini in libro De Trinitate ;* il le démontre *per quatuor auctoritates, per quatuor regulas ejusdem B. Augustini, ex B. Augustini solutione duorum errorum, etc.* De son côté, Stümmel, l. c. controv. 6, vol. II 141, écrit : *Quanti facienda sit vel minima unius Patris periodus, Doctor Subtilis non ignoravit ; hinc ubique in suis operibus ita suas sancivit sententias ut nulla sibi propria, sed et esset S.S. Patrum, vel saltem Augustini, qui eamdem cum Scoto cathedram obtinuisse videtur. Hinc quando, I, d. 2, q. 7, n. 45,-46, et d. 8, q. 4, n. 6, suam de distinctione in divinis opinionem asseruit, hunc Augustinum et aquilam et solem sibi faces praebentem habuit praesentem ; per Augustinum quippe illam probavit, per Augustinum velut omnium Patrum oraculum, cum ante Augustinum vix ullus extiterit, quem idem Augustinus Deo plenus non redoleat, nec post Augustinum alius qui ab ipso dissideat, mentem suam stabilivit.* »

CHAPITRE VIII

LE TRADITIONALISME DU DOCTEUR MARIAL SES IDÉES SYNTHÉTIQUES.

Le B. Duns Scot dépend étroitement de S. Bonaventure et du courant augustinien dans la question de la distinction formelle. Cette constatation est d'une extrême importance : elle consacre dans les plus grands problèmes de la théodicée, de la métaphysique et de la psychologie le traditionalisme doctrinal du Docteur Franciscain (1). Il y a plus encore. L'attitude de Duns Scot à l'égard de S. Thomas d'Aquin le situe également à côté du Séraphique Docteur et de la plupart des maîtres du XIII[e] siècle, contre lesquels le Docteur Angélique s'était prononcé dans son effort pour intégrer à la philosophie chrétienne l'aristotélisme authentique (2). De même, le Docteur Marial dépend des autres maîtres qui de S. Bonaventure à Gonsalve de Balboa continuent, non sans éclat, l'enseignement de l'Ecole Franciscaine : Mathieu d'Aquasparta, S. Gauthier de Bruges, Richard de Médiavilla, Pierre de Trabibus et Guillaume de Ware.

Ces considérations demanderaient de longs développements. Il y aurait lieu aussi d'étudier parfois Henri de Gand (3), mais

(1) Déodat de Basly, *Capitalia opera* etc., II, XLI ; Mastrius, *Cursus Phil.* In Metaph. Venise 1688, Disp. VI, q. VI, art. II, n. 155, p. 173 : *Nominales parum distant a Thomistis in hac materia de identitatibus et distinctionibus ; nam et ipsi dicunt omnem distinctionem vel esse realem vel rationis sicut omne ens vel est reale vel rationis ; ita conspicue docet Aureolus, I, d. 8, art. 4 § sexta autem, et omnes unanimiter negant distinctionem scoticam mediam inter realem et rationis.* Cfr. Disp. IX, q. III. art. II n. 57 p. 92.

(2) Mandonnet, o. p., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin,* Louvain 1911, 42-49.

(3) Henri de Gand est un des maîtres qui collaborent à la rédaction des propositions condamnées de 1277, cfr. Ehrle, *Zur Biographie Heinrichs von Gent*, dans l'*A. F. L. K.*, Berlin 1885, I 389. Le volontarisme du maître gantois n'est guère différent de la psychologie volontariste de Duns Scot, cfr. de Wulf, *Histoire de la*

dans l'impossibilité de traiter ici toutes ces questions, il suffira, pour le moment, de s'arrêter à quelques points importants.

L'attitude du B. Duns Scot à l'endroit de S. Thomas d'Aquin fut nettement celle qu'adopta la philosophie traditionaliste du XIII^e siècle : elle ne diffère point de celle de S. Bonaventure et de ses disciples immédiats. Elle tient avant tout au fait que S. Thomas d'Aquin s'est premièrement opposé à un mouvement doctrinal fortement constitué avant lui et continué ensuite dans une très large mesure par le B. Duns Scot (1). Celui qui a créé oppositions et divergences dans le système scolastique n'est pas le Docteur Franciscain.

Quelles qu'aient été les relations personnelles de S. Bonaventure et de S. Thomas d'Aquin — seuls des témoignages tardifs et de peu de valeur nous renseignent sur ce point — il est un fait acquis, c'est que les deux grands docteurs de l'Eglise, au XIII^e siècle, diffèrent profondément au point de vue doctrinal. Déjà, à la fin du XIII^e siècle, on avait observé ce fait important, ainsi que l'atteste le catalogue des divergences entre le Docteur Séraphique et le Docteur Angélique rédigé à cette époque et publié par les Franciscains de Quaracchi (2). Cette liste, fort incomplète (3), signale 24 divergences au I^er livre des *Sentences,* 62 au II^e, 24 au III^e. S. Bonaventure avait en réalité une direction notablement différente de celle de S. Thomas d'Aquin ; dès la rédaction de son *Commentaire sur les Sentences,* il se prononça fortement contre la plupart des théories philosophiques du Docteur Angélique, que les historiens appellent habituellement

Philosophie médiévale 4, Louvain 1912, 448 ; *Quod.* I, q. XIV, vol. I, 17 ; *quod.* I, q. XVI, ibid. 19 ; *quod.* IX, q. V, vol. II 78 ; *quod.* IX, q. VI, ibid. 86 ; *quod.* X, q. XIV, ibid. 176, etc. Le rejet de la distinction réelle de l'âme et de ses facultés, de Wulf, l. c. 447, l'importance accordée à la mémoire intellectuelle, selon la conception chère à l'augustinisme médiéval, l'existence *d'une forma corporeitatis* dans le composé humain, sont au nombre des théories qui le rapprochent de Duns Scot. En théologie, on pourrait signaler la question suivante : *Utrum si Spiritus sanctus non procederet a Filio, distingueretur ab eo,* vol. I 278. cfr. Ueberwegs-Baumgartner, l. c. 511-514.

(1) Gilson, *La Philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1924, 468-469.

(2) S. Bonav. *Opera omnia,* I, p. LXX ; II, p. III-VI ; III p. IV.

(3) P. Léonard de Carvalho, o. f. m., *S. Bonaventure. Le Docteur Franciscain,* Paris 1923, 128-133, signale plusieurs divergences entre S. Thomas d'Aquin et le Docteur Séraphique. M. E. Gilson, *S. Bonaventure,* Paris 1924, marque plus fortement encore l'irréductibilité des systèmes philosophiques des deux grands docteurs. De même, M. Baudin, *Les rapports de la raison et de la foi,* etc., l. c. 252, est d'avis « que S. Thomas d'Aquin et S. Bonaventure se contredisent sur presque tous les points de philosophie ».

des innovations (1). Il les rejette en des termes qui ne se rencontrent pas sous la plume de Duns Scot. Que l'on se rappelle seulement ce que le Séraphique Docteur a écrit sur la possibilité de la création *ab aeterno* (2), l'impossibilité de multiplier les anges dans la même espèce (3). Plus tard, lors de la grande crise doctrinale de 1270, S. Bonaventure joue un rôle éminent. Dans ses *Conférences sur l'Hexaméron* (4), c'est S. Augustin, c'est le Moyen-Age philosophique et mystique qui s'élève contre la crue montante de l'averroïsme et de l'aristotélisme et ses excès doctrinaux. Avant tout, c'est la direction philosophique de Siger de Brabant et des *artistes* parisiens que le Séraphique Docteur condamne — le texte des *Collationes* est très explicite à ce sujet —; néanmoins il arrive qu'en raison de plusieurs principes communs à S. Thomas d'Aquin et aux tenants de l'aristotélisme rigide, S. Bonaventure s'élève contre des opinions partagées par le Docteur Angélique et les apprécie en termes fort sévères. Que l'on se rappelle seulement ce qu'il dit au sujet de la théorie de l'unicité de formes : *Insanum est dicere quod ultima forma addatur materiae primae sine aliquo quod sit dispositio vel in potentia*

(1) P. Jules d'Albi, o. m. c., *S. Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277*, Tamines 1922, 86-108.

(2) II *Sent.*, d. I, p. I, art. I, q. II, vol. II, 22 : *Respondeo dicendum quod ponere mundum aeternum esse sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem, sicut ultima ratio probat et adeo contra rationem ut nullum philosophorum quantumcumque parvi intellectus crediderim hoc posuisse. Hoc enim implicat in se manifestam contradictionem.* Ce texte est à rapprocher d'une autre déclaration de S. Bonaventure que l'on n'a pas suffisamment utilisée jusqu'ici, *De decem Praeceptis*, coll. II, n. 28, *Opera omnia*, V 515.

(3) II *Sent.*, d. III, p. I, art. 2, q. I, vol. II 103 : « *Quidam dixerunt quod in Angelis est discretio personalis, sed numquam pure, immo sunt ibi tot species quot individua ; similiter dicunt in luminaribus mundi. Sed licet hoc aliquam probabilitatem habeat in corporibus, non tamen videtur rationabile in spiritibus ut nullus communicet cum alio in natura speciali. Sicut enim innotescit per Scripturam, multi Angeli ad idem officium ordinantur et communem videntur habere operationem eamdem. Nobis autem nec per Scripturam nec per dicta Sanctorum nec per officia innotescit tanta diversitas ; ideo non videtur nisi praesumptio hoc dicere, maxime cum non appareat in promptu aliqua ratio cogens. — Alia est positio sobria et catholica quod in Angelis est ponere distinctionem quantum ad personalitatem tantummodo aut in omnibus aut in aliquibus*, etc.

(4) *Opera omnia*, V 329-454. L'importance du rôle de S. Bonaventure dans ces grandes crises de 1270 a été à peu près complètement méconnue par le R. P. Mandonnet, o. p., dans son grand ouvrage sur *Siger de Brabant et l'Averroïsme Latin*. Les éléments d'une rectification, imposée par les textes et les faits, se trouvent dans divers travaux : S. Bonav. *In Hexaëm.* Scholion, vol. V 450-454 ; Jules d'Albi, l. c. 219-245 ; M. Bierbaum, *Zur Methodik der Theologie des hl. Bonaventura*, art. *Der Katholik*, Mainz 1909, Bd XL 34-52.

ad illam vel nulla forma interjecta (1). Aussi le minimum d'influence que l'on puisse attribuer à la parole de S. Bonaventure est-il de reconnaître « les considérants motivés de la condamnation de 1277 » dans les Conférences tenues devant les Franciscains de Paris (2). Tenir compte de ce fait capital dans l'histoire de la scolastique, observer que la doctrine de S. Bonaventure, louée par Clément IV (3) et Grégoire X (4) a un écho immense (5), à Paris comme à l'Ecole du Sacré Palais, que son *Commentaire sur les Sentences* et son *Breviloquium* est à la base des études au Studium Parisiense qui vit un jour Duns Scot dans ses murs (6), et qu'à la fin du XIII[e] siècle, plus d'un avec Olivi salue en S. Bonaventure la plus haute personnalité scientifique d'alors, *summus doctor Ordinis et temporis nostri* (7), c'est rendre compte de l'attitude de Duns Scot à l'endroit de S. Thomas d'Aquin, c'est marquer qu'il ne commence point un mouvement d'opposition ou de critique mais le continue dans son ensemble, — non pas dans tous les cas — ce qui après tout n'est pas sans honneur pour Duns Scot, puisqu'il se meut dans le sillage de S. Bonaventure et d'un maître comme Mathieu d'Aquasparta (8).

Il y a plus encore. Si l'on regarde du côté de Rome, l'attitude doctrinale du Saint Siège n'est guère différente. L'initiative des enquêtes qui aboutirent aux condamnations de 1277, revient au Souverain Pontife Jean XXI (9). S'il n'est pas encore établi

(1) *Coll. in Hex.* IV, n. 10, *Opera omnia*, V 350.

(2) E. Gilson, l. c. 38.

(3) Voir la bulle par laquelle Clement IV nommait S. Bonaventure à l'archevêché d'York, (1265), dans *Opera omnia* X 57-58. Jean Naucler, prévost de Tubingue dans son *Chronicon*, Cologne 1584, vol. II 340 écrit au sujet de Clement IV : *Delectatus est mirabiliter doctrina Bonaventurae ordinis minorum.*

(4) D'après la *Chronique* de Jean Elemosina, cfr. Golubovich, o. f. m., *Biblioteca Bio-Bibliog. della Terra Santa*, Quaracchi 1913, vol. II, 125 : « *Gregorio X fece vari cardinali » inter quos fuit frater Bonaventura, generalis minister Fratrum Minorum, qui erat summus magister in sacra theologia, homo sancte vite et multe orationis, qui plures edidit libros et praecipue IV super sententias, quos dominus papa cum tota curia approbavit et in archivo Ecclesie poni fecit cum aliis libris autenticis.*

(5) S. Bonav., *Opera omnia*, vol. I, p. LXIV-LXIX.

(6) P. André Callebaut, o. f. m., *Le B. Jean Duns Scot, étudiant à Paris vers 1293-1296*, dans l'*Archivum Franciscanum Historicum*, Quaracchi 1924, XVII, 3-12.

(7) Ehrle, *Olivis Leben und Schriften*, dans l'A. F. K. G., Berlin 1887, III, 508.

(8) Grabmann, *Die Philosophische und theologische Erkenntnislehre Kard. Matthäus von Aquasparta*, Wien 1906; M. d'Aquasparta. *Quaestiones disputatae de Christo*, Quaracchi 1914, XII-XIII; De Wulf, *Histoire de la Philosophie*[4], Louvain 1912, 381-384.

(9) R. P. Mandonnet, o. p., *Siger de Brabant*, etc., 212-213; Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris 1889, I, 541.

que les décisions d'Etienne Tempier furent confirmées par le légat pontifical à Paris, il est sûr, d'après un document inédit, conservé dans la Bibliothèque Municipale d'Assise, que vers cette époque, trois maîtres de l'Université de Paris furent forcés de se rétracter sur la question de l'unité des formes *de mandato legati* (1). Jamais, avant et pendant toute la période de l'enseignement du B. Duns Scot, le Saint Siège, très au courant des événements, n'éleva la moindre protestation contre la légitimité des condamnations parisiennes qui atteignaient S. Thomas d'Aquin en plus d'un point (2), ou contre la valeur des actes épiscopaux de Robert de Kilwarby, O. P., (18 mars 1277) (3) et de Jean Peckam (30 avril 1287) (4). Loin de là, Honorius IV, le 1 juin 1285, imposa à Gilles de Rome l'obligation de rétracter ce qu'il avait enseigné ou écrit en sens contraire (5). Ce qui est non moins significatif, c'est que la pensée de S. Thomas d'Aquin ne pénètre pas à l'Ecole du Sacré-Palais. De 1278 jusqu'aux environs de la mort de Duns Scot, ce sont les adversaires du Docteur Angélique, les représentants les plus autorisés de l'Augustinisme franciscain, qui occupent la chaire de l'Ecole Pontificale, et parmi eux Jean Peckam lui-même, et le Cardinal Mathieu d'Aquasparta (6). L'un et l'autre font appel aux condamnations parisiennes ; l'un et l'autre combattent S. Thomas d'Aquin, dans la plupart des questions où Duns Scot allait se prononcer contre lui à son tour. Jean Peckam le déclare explicitement dans une lettre du 1 juin 1285, adressée à l'évêque de Lincoln : *Nec modo, ut impostor astruit, incipimus talia impugnare. Quin potius dudum legentes Parisius, in Anglia et in Romana Curia publice, multis annis, Christi assistente gratia, non cessavimus in his et in aliis imperterrite irreprehensam astruere veritatem* (7). Mathieu d'Aquasparta reconnaît également une valeur normative aux condamnations de 1277 ; il y fait appel plus d'une fois, particulièrement dans les problèmes relatifs à la matière et à la forme (8). Ces faits —

(1) Ce document sera publié prochainement.

(2) Mandonnet, l. c. 231-232.

(3) Mandonnet, l. c. 233-235.

(4) Peckam, *Registrum Epistolarum J. Peckham*, éd. Martin, Londres 1885, III, 921-923.

(5) Mandonnet, l. c. 250-251 ; Denifle-Chatelain, l. c. I, 633.

(6) Grabmann, l. c. 5-6.

(7) *Registrum*, et., l. c. 900.

(8) *Quaestiones de Christo*, etc., 168. Dans la question *Utrum in Christo sit tantum unum esse*, il écrit : « *Vere igitur in Christo fuerunt plura esse, nam hoc convin-*

naturellement M. Landry ne les a pas rappelés — ne sont pas sans importance : ils expliquent, ou plutôt justifient pleinement l'attitude du B. Duns Scot.

Il n'est pas besoin de le faire observer : la législation de l'Ordre Séraphique, œuvre des maîtres franciscains de Paris et de Rome, indiquait aussi la même voie et imposait à tous le respect des doctrines qui caractérisaient son enseignement et faisaient la grandeur de ses Ecoles. Le chapitre général de Strasbourg (1282) avait mis des restrictions à l'utilisation de la *Somme* de S. Thomas d'Aquin dans l'Ordre, *nisi cum declarationibus fratris Guillelmi de Mara* (1). En 1292, le chapitre général de Paris fut plus rigoureux encore : *Nullus etiam Frater audeat aliquam opinionem corruptam, non sanam, vel ab Episcopo et Magistris Parisiensibus communiter reprobatam, scienter asserere vel etiam approbare publice vel occulte* (2). Devant cette loi précise, il n'y avait pas d'autre alternative que la soumission. Cette législation n'était pas d'ailleurs, ajouterons-nous, le fait d'un groupement isolé. Non seulement les Universités de Paris et d'Oxford, (3) mais encore des maîtres dominicains comme Robert de Kilwarby, d'autres docteurs en grand nombre comme Richard de Médiavilla, (4) Roger Marston, Henri de Gand, Raymond Lulle, (5) partageaient la

cit veritas incarnationis sive unionis, integritas perfectionis et veritas vitae et mortis. Contrarium vero omnino his repugnat, sicut ostensum est ; modus autem ponendi omnino videtur esse frivolus, Supponit enim quod in uno potest esse nisi unum esse sicut nec una forma, cujus contrarium est ostensum, nam et in eodem ponimus plures formas tamen ad invicem ordinatas, et plura esse eodem modo ad invicem ordinata, quae tamen non plurificant ens sive existens. Et contrarium hujus a Magistris Parisiensibus est tanquam minus sanum et consonum fidei reprobatum.

(1) Cfr. M. d'Aquasparta, *Quaestiones de Christo,* l. c. XII.

(2) Denifle-Chatelain, *Chartularium,* etc., II, 56.

(3) Lorsqu'on lit les documents de cette époque, ce qui frappe le plus, c'est l'unanimité morale avec laquelle évêques et maîtres se prononcèrent sur ces questions. *Chartularium,* etc., I, 558 : *Isti sunt errores condemnati a fratre R. Kilewardebi, archiepiscopo Cantuariensi de consensu omnium magistrorum tam non regentium quam regentium apud Oxoniam,* etc. Peckam, *Registrum,* etc., III, 921, 923.

(4) Duhem, *Le mouvement absolu et le mouvement relatif,* Montligeon 1909, 216-217.

(5) Raymond Lulle commenta les condamnations parisiennes dans un écrit achevé le 22 février 1298 et présenté à l'Evêque de Paris et aux maîtres de l'Université, cfr. Keicher, o. f. m., *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie, mit einem Anhang, enthaltend die zum ersten Male veröffentliche « Declaratio Raymundi per modum dialogi edita,* Münster 1909 *(Beiträge zur Geschichte der Phil. des Mitt.,* Bd. VII, Heft 4-5).

D'ailleurs Duns Scot, en érigeant son système personnel, bien caractérisé, n'a fait que suivre l'esprit de la grande scolastique. La légitime liberté de pensée sous le magistère de l'Eglise a fait l'honneur et la force de la philosophie médiévale au

même attitude à l'endroit de plusieurs doctrines de S. Thomas d'Aquin.

Il reste donc que l'attitude de B. Duns Scot à l'endroit du Docteur Angélique est inspirée par le souvenir de S. Bonaventure, la direction de l'Eglise et la fidélité aux traditions doctrinales de l'Ordre Franciscain. Courtoise, impartiale, sa critique eut l'objectivité sereine de la science qui n'aime que le vrai (1). On lui fait un reproche de se réclamer des condamnations parisiennes de 1277. En réalité, si on se reporte au texte des manuscrits, Duns Scot ne les cite guère explicitement : son arme est l'argumentation. En les acceptant toutefois comme la plupart des maîtres d'alors, il n'a fait que révéler son esprit traditionnel, son attachement à l'Eglise. Qu'on le veuille ou non, en effet, les condamnations parisiennes sont l'acte solennel par lequel l'Eglise brisa la physique d'Aristote, dégagea le dogme de ses étreintes, (2) ouvrit la voie aux grandes découvertes scientifiques et fit échouer le mouvement averroïste que S. Bonaventure caractérisait en ces termes : *Impugnatio doctrinae Christi per falsas opiniones per artistas !* (3) Il

XIII^e^ siècle. Tous les maîtres en ont usé et pas un plus que S. Thomas d'Aquin. Tous avaient pour règle ces justes paroles du Docteur Angélique, rappelées par Léon XIII, dans l'Encyclique *Providentissimus Deus :* « *In hiis quae de necessitate fidei non sunt, licuit Sanctis diversimode opinari sicut et nobis* ».

(1) Carreras y Artau, *Ensayo* etc, 62 : « En estos moldes al uso Duns Scot vacía y elabora, con absoluta imparcialidad y con el más puro desinterés, el contenido filosofico-teologico tradicional en la ensenanza universitaria hasta su tiempo ». M. Baudin, *Les rapports de la raison et de la foi* etc., l. c. 253 : « En dépit de sa légende, Scot ne polémique pas et toute son œuvre est empreinte d'une imperturbable sérénité. Sur tout sujet, il commence par exposer, analyser, examiner au long et au large les opinions de tous les docteurs (qu'il ne nomme pas généralement ; tel était alors l'usage : les auditeurs se chargeaient de mettre les noms sur les thèses). Après quoi, il propose modestement sa propre solution, qu'il aime à dégager des leurs et à présenter comme une solution moyenne, *mediando*. Et rien n'égale l'aisance et la hardiesse de sa critique, aussi courtoise au demeurant qu'impitoyable, sinon l'aisance et la hardiesse de ses propres constructions doctrinales. Le seul amour de la vérité l'inspire ici et là ; et l'étonnant est que l'impression dernière laissée par les virtuosités du Docteur subtil soit une impression de douceur et de bon sens » ; Hurter s. j., *Nomenclator Litter 2*, 1906. Insbruck, II, 458-459.

(2) Duhem, *Le mouvement absolu et le mouvement relatif* l. c. 61-62 : « Voici que l'orthodoxie chrétienne s'irrite des innombrables entraves qu'au nom de la logique, le péripatétisme et l'averroïsme prétendent imposer à la toute puissance divine ; ces entraves, elle entend les briser. En 1277, à la demande du pape Jean XXI, l'évêque de Paris, Etienne Tempier, convoque une assemblée de docteurs en Sorbonne « et autres prud'hommes ». Sans pitié, ces théologiens condamnent toutes les propositions où l'on refusait à Dieu le pouvoir d'accomplir un acte sous prétexte que cet acte est en contradiction avec la Physique d'Aristote et d'Averroës ». Cfr. *Le système du monde,* Paris 1916, IV 315-316, 320.

(3) *Coll. in Hex.* coll. I, n. 9, *Opera omnia,* V 330.

n'est pas du tout indifférent que Duns Scot ait compris l'importance de cet acte : *une fois de plus, il s'est rattaché à la grande tradition du Séraphique Docteur et des philosophes augustiniens du XIII^e siècle.*

Ce qu'il importe encore de remarquer, c'est la fréquence et la fidélité avec lesquelles Duns Scot marche à la suite de S. Bonaventure et des augustiniens du XIII^e siècle. Pour en donner une idée, que l'on me permette ici de comparer seulement la philosophie de la matière élaborée par les divers docteurs franciscains de l'époque.

C'est au sujet de la matière et de la forme que se livrèrent au XIII^e siècle les plus grandes batailles d'idées. Là était le problème central. M. Duhem l'a justement observé dans une page lumineuse (1). « Parties des points les plus divers, les attaques des théologies contre les philosophies helléniques, et particulièrement contre l'aristotélisme, ont, presque tous, convergé vers une même notion, qui se trouvait être comme le fort central et le réduit de ces philosophies : cette notion est celle de matière et spécialement de matière première. Tout d'abord, le dogme de la création, dans le temps s'opposait à l'éternité du monde : or, ce qui imposait surtout au monde une existence éternelle, c'est l'impossibilité d'attribuer un commencement à la matière première... Les âmes humaines, lorsque la mort vient dissoudre les corps dans lesquels elles résidaient, demeurent-elles individuellement distinctes ou bien se fondent-elles toutes en une intelligence unique ? Point de problème qui préoccupe davantage les fidèles des trois religions, islamique, juive et chrétienne. Or ce problème conduit aussitôt à celui-ci : Qu'est-ce qui distingue les uns des autres les individus d'une même espèce, de l'espèce humaine par exemple ? Ce principe d'individuation, est-ce ou non la matière ? Ainsi donc les débats dont nous allons retracer l'histoire seront intimement liés aux vicissitudes par lesquelles vont passer la notion de matière en général et particulièrement la notion de matière première. Cette notion sera comme le dogme central du péripatétisme ».

Or en cette question Duns Scot et les Maîtres Augustiniens, S. Bonaventure surtout, ont sensiblement la même attitude (2).

(1) *Le système du monde*, l. c. 320.

(2) Cfr. Mastrius *Cursus Phil.* In Phys. lib. I, disp. 2, Venise 1688, vol II 38-83; Livius de Montursio, *Cursus Phil.* In Phys. lib. I, disp. 3, Venise 1674, vol. II 99-161 ; Barth. de Barberiis, o. m. c., *Cursus Phil. ad mentem S. Bon.* In Phys. lib. I, tract. 2, vol. II 41-101 ; Marc Galizzi, o. m. c., *Summa totius Philosophiae ad*

Le point qui marque le mieux les divergences caractéristiques de leurs systèmes est relatif à la composition hylémorphique des substances spirituelles. Il est difficile d'établir que Duns Scot admette la théorie bonaventurienne : même le *De anima* ne présente cette opinion que comme un corollaire du sentiment de S. Thomas d'Aquin (1). Mais dans les autres thèses, l'accord général de S. Bonaventure et du B. Duns Scot est remarquable.

Les deux Docteurs Franciscains s'entendent d'abord pour ne pas voir dans la matière une pure puissance, à la suite de S. Augustin (2). Les meilleurs interprètes de S. Bonaventure sont de cet avis, tout en reconnaissant que le Séraphique Docteur n'a pas traité la question en termes aussi explicites que Duns Scot (3). Cette conception commune conduit les deux maîtres franciscains à admettre la séparabilité de la matière et de la forme par la puissance divine (4). L'on prévoit aussi qu'à leur avis, la puissance n'est pas la raison formelle constitutive de la matière mais plutôt sa propriété essentielle. S Bonaventure ouvre ici la voie à Duns Scot (5).

Avec la plupart des maîtres du XIII[e] siècle, le Docteur Séraphique et le Docteur Marial admettent l'informabilité de la

mentem S. Bon. In Phys. tract. 2, Rome 1635, 11-87 ; S. Bon. *Opera omnia*, X 459-463 (Index) ; I. Jeiler o. f. m. dans la *Philosophisches Jahrbuch*, Fulda 1888, I 439-452, récension du livre de M. Krause, *Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der Körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältniss zum Thomismus*, Paderborn 1888. (Très important) ; Ziesche, *Die Naturlehre Bonaventuras*, dans la *Philosophisches Jahrbuch*, Fulda 1900, XIII 1-21 ; 1908, XXI 56-89, 156-189.

(1) *De anima*, q. XV n. 3, III 554. Cet ouvrage est traditionnellement attribué à Duns Scot. La question de son authenticité est à l'étude. Cfr. *Ox.* III, d. XXII, q. I, n. 13, XIV 764.

(2) Duns Scot, *Ox.* IV, d. XI, q. III, n. 12, XVII 358.

(3) Galizzi o. m. c., *Summa totius Philosophiae* etc., p. I, lib. I, tract. II, q. 8, 49-59, particulièrement les n[os] 10-12, 53-54 ; De Barberiis, l. c. q. 3, ibid. 52-60. Cet auteur défend la thèse suivante, n. 75 : *Materia habet actum entitativum et existentialem independenter a forma. Est Seraph. Doct., ut recte etiam notat et probat P. Gallicius noster, estque fere omnium communis, exceptis Thomistis, licet etiam multi ipsorum oppositum doceant.*

(4) De Barberiis, l. c. q. 5, 63-69: *Secunda opinio est D. Bonaventurae infra citati et communissima his temporibus, asserentium Deum posse separare materiam ab omni forma. Idem et docet ex Seraph. Doct. P. Gallicius, hic. quaest. 9. Ferchius inclinat, tom. 2, De Angelis, quaest. 80.*

(5) De Barberiis, l. c. q. 7, 75-82 : *Secunda opinio est Scoti et omnium sequacium, pluriumque aliorum apud Meldul., hic, disp. 2, q. 5, art. 5, et Rabesan., hic disp. 3, q. 3, negantium potentiam esse essentiam materiae sed tantum esse proprietatem consequentem licet essentialem ipsius : quibus omnibus praeivit Seraph. Doct. ut recte adnotavit P. Galicius noster, hic. q. 10.*

matière par plusieurs formes ordonnées (1). La doctrine de S. Bonaventure est ferme sur ce point (2), son opposition à l'aristotélisme bien marquée (3). Duns Scot n'emploie pas habituellement la formule bonaventurienne *forma complexionis* (4), mais il suit rigoureusement, en psychologie, la doctrine du « Docteur antique ». Au jugement du P. Galizzi, O. M. C., il emprunte même à S. Bonaventure les principes qui résolvent les difficultés ordinairement soulevées contre la thèse augustinienne (5).

Il y a plus encore. S. Bonaventure ne voit pas dans la matière le principe d'individuation, à la manière dont le conçoit S. Thomas d'Aquin (6). Ses interprètes autorisés l'ont reconnu depuis longtemps. A son avis, une brève considération fait voir immédiatement que l'opinion aristotélicienne, non moins que l'idée de voir le principe individuant dans une forme particulière individuelle, est improbable : *Quaelibet istarum positionum aliquid habet quod homini non multum intelligenti rationabiliter videri potest improbabile* (7). Aussi se rallie-t-il à une autre opinion. Du point de vue physique, l'individuation surgit de l'union de la matière et de la forme ; considérée du point de vue métaphysique, elle consiste dans une réalité ultime appelée par S. Bonaventure *additio seu differentia contrahens* (8). Ce sentiment diffère-t-il de l'opinion de Duns Scot ? D'aucuns l'ont cru et particulièrement les Editeurs de S. Bonaventure ; mais après une étude directe de la pensée scotiste, le P. Ignace Jeiler a corrigé son interprétation (9). Les grands bonaventuristes du XVII[e] siècle, de Barberiis (10), Matthieu Ferchi,

(1) Cfr. Spettmann, *Die Psychologie des Johannes Pecham*, 25.

(2) Galizzi, l. c. lib. I, tract. VI, q. 4, n. 4, 188-189 ; De Barberiis, *Cursus Philos.* De anima, q. 9, vol. III 228-231 ; surtout le P. Jeiler, l. c. 447.

(3) *Coll. in Hex.* coll. IV, n. 10, *Opera omnia,* V 350.

(4) De Barberiis, l. c. 230.

(5) L. c. n. 23-24, 200-201.

(6) II *Sent.*, d. III, p. I, a. 2, q. 3, vol. II 109-111.

(7) L. c. ; Jeiler, l. c. 449-450.

(8) S. Bon. I *Sent.*, d. XXV, a. I, q. 2, vol. I 440.

(9) L. c. 448-452 : Le P. Jeiler résume sa pensée en ces termes : *Scotus in den Grundanschauungen die Ansicht des hl. Bonaventura theilt, aber in der weiteren Entwickelung seine eigenen Wege geht.* — A ce sujet, il serait fort intéressant de publier la *Quaestio* de Pierre de Trabibus, conservée dans son *Commentaire.*

(10) *Cursus* etc. Logica, tract. VI, q. 3, vol. I 369-382 : *Alii sustinent principium individuationis esse quamdam realitatem ultimam quae est differentia et quam appellant ob defectum vocabulorum haecceitatem. Sic Scotus et omnes ejus sequaces. Quid sentiat Seraph. Doctor est valde difficile dignoscere ob varia dicta et apparenter opposita. Attamen hanc opinionem, quam Scotistae tenent, fuisse veram et*

avaient depuis longtemps affirmé et établi les rapports doctrinaux des deux maîtres franciscains en cette importante matière.

Même accord aussi dans la question, si controversée au XIII^e siècle, de la connaissance que Dieu a de la matière. Guillaume de Missale l'a observé dans son œuvre manuscrite sur les *Reportata* de Duns Scot (1). S. Bonaventure soutient contre S. Thomas d'Aquin que Dieu connaît la matière *per aliquam ideam propriam* (2). Duns Scot reprend la même thèse et la soutient avec toute la force de sa logique, en se réclamant explicitement du Séraphique Docteur. *Deux métaphysiques entrent ici en conflit* (3) : Jamais peut-être la philosophie

germanam ipsius Seraph. Doct. mox apparebit evidenter, ut etiam adnotavit Ferchius doctissimus, fidelissimus bonaventurista. — M. Ferchi, o. m. Conv., *De Angelis ad mentem S. Bonaventurae*, Padoue 1658, De angeli dependentia, q. 5, c. 3, n. 9, 50b - 51a : *Ut appareat quomodo haec natura specifica fit singularis, observo singularitatem naturae considerari vel originaliter vel formaliter ; originaliter exoritur ex concursu principiorum substantialium, scilicet materiae et formae ad constituendum compositum ex I, dist. 19. n. 38 etc. Sicut enim materia existens est prius natura quam forma et quam compositum, sic prius materia est haec et singularis, secundo forma, tertio compositum ex materia et forma singulari est singulare. Formaliter autem substantia specifica fit singularis per aliquid reale, absolutum, substantiale, quod contrahit naturam specificam ad individuum. Illud contrahens cum Ric. de S. Vict. vocatur a D. Bon. in I, d. 24, n. 8, qualitas ; nam sicut differentia specifica dicitur qualitas substantialis, quia qualificat genus in esse quidditativo, ita differentia individualis dici potest qualitas substantialis, quia qualificat speciem ad esse primae substantiae. In 1, d. 25, n. 20, docet S. Doctor, quomodo fit specificatio et quomodo individuatio dicens : « In creaturis specificatio per additionem complentem est, individuatio per additionem vel appositionem contrahentem. Et ideo, cum dicitur substantia individua, individuum realiter addit supra substantiam et substantia individua supra naturam. » Et haec singularitas seu additio contrahens est alia in materia, alia in forma, alia in composito, cujus beneficio et materia et forma et compositum constituuntur in esse singulari formaliter. Ad hanc differentiam individuantem immediate sequitur et super eam fundatur negatio communicationis etc.* — Cette thèse, de bons métaphysiciens ne l'ont pas jugée comme M. Landry ; ainsi Fonseca s. j., *In Metaph.* etc. lib. 5, c. 6, q. IV, vol. II 284. Ce dernier suit l'opinion franciscaine, l. c. q. 5, 292-303, et ne cache pas ses motifs : « *Patet igitur qua ratione dici possit materiam signatam esse principium individuationis et quo pacto id intellexerit Aristoteles atque adeo D. Thomas hac in re ubique Aristotelis sectator. Verum quia nec Aristoteles nec D. Thomas recte senserunt de individuatione substantiarum separatarum, ut lib. 12 patebit, nec principium intrinsecum individuationis accidentium satis aperte tradiderunt, nec vero de principio individuationis existentium simul et non existentium locuti sunt, nec denique de principio individuationis substantiarum corporearum eodem tempore existentium aliter quam more physico perspicue disseruerunt, reliquum est ut cum Scoto, qui non tam veritatem hujus rei invenisse quam planius tradidisse credi debet, quid universe de principio individuationis sentiendum sit exponamus* ».

(1) Ms. Vat. Lat. 890, fol. 3r col. a.

(2) I *Sent.*, d. XXXVI, a. 3 q. I, vol. I, 628-629.

(3) *R. P.* I. d. XXXVI, q. IV, n. 6-15, XXII, 448-452. Cfr. cod. Lat. 1453, fol. 109-111, de la Bibl. de Vienne.

aristotélicienne de la matière dans ses principes et ses conséquences vis à vis de l'exemplarisme divin, ne fut plus fortement battue en brêche que dans cette question (1). En Duns Scot, la grande philosophie d'un S. Bonaventure et d'un Mathieu d'Aquasparta trouve sa plus haute expression.

Le Séraphique Docteur et le dialecticien d'Oxford se rencontrent encore dans plusieurs autres problèmes où la philosophie de la matière trouvait son application. Dès lors, comment peut-on songer à écrire un exposé de la pensée de Duns Scot sans marquer ses rapports avec la philosophie des maîtres augustiniens du XIII^e^ siècle ? Comment peut-on la juger objectivement si l'on supprime sans gêne les faits et les textes, les synthèses antérieures et les luttes passées qui lui donnent sa pleine signification ?

Cet accord de S. Bonaventure et de Duns Scot dans les questions qui soulevèrent au XIII^e^ siècle tant de discussions est tout à fait digne d'être observé : il donne la mesure du traditionalisme doctrinal du Docteur Marial.

Traditionnel, ajouterai-je, Duns Scot ne l'est pas moins dans sa philosophie de la volonté. S'il est une doctrine du système scotiste qui manque totalement d'originalité, c'est bien celle-là. Les thèses volontaristes du Docteur Marial, — idées, arguments, textes de S. Bernard et de S. Anselme — sont partout avant lui — et particulièrement chez Mathieu d'Aquasparta — dans le grand courant augustinien et franciscain. Elles sont enseignées avec éclat, à Paris surtout. A ce sujet, que l'on me permette de donner ici un extrait de mon étude sur *S. Gauthier de Bruges et l'Augustinisme Franciscain,* qui sera publiée bientôt dans les *Miscellanea Ehrle.*

« Chez S. Gauthier de Bruges, le volontarisme de S. Augustin (2), si cher à S. Bonaventure et au B. Duns Scot, trouve un représentant des plus distingués. Sous ce rapport, les *Quaest.* III-IX, (Florence, Bibl. Laurenziana, Plut. XXII, Sin. cod. 7, fol. 54v.-64v), mériteraient d'être éditées et étudiées de très près : dans son ensemble, la psychologie volontariste du Docteur Marial est à la lettre même la doctrine de S. Gauthier

(1) L'importance capitale de cette question a été beaucoup trop négligée dans les études récentes consacrées à l'augustinisme et à l'exemplarisme médiéval. Elle a des implications profondes avec une foule d'autres problèmes, exemplarisme divin, entité et cognoscibilité de la matière, principe d'individuation, etc. Sur ce point, la déroute de l'aristotélisme fut complète.

(2) Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte 2*, Leipzig 1910, II, 386.

de Bruges. La volonté, en tant que puissance délibérative est le sujet principal des vertus (1) ; elle est aussi la cause de toute rectitude morale strictement dite : *Voluntas non est subjectum omnis obliquitatis sed causa ; et similiter est causa omnis virtutis quae proprie virtus est, quod dico, propter intellectuales in quibus tota et perfecta ratio virtutis non est.* La liberté est sa grande prérogative. Gauthier de Bruges le démontre avec une remarquable puissance, en signalant les conséquences désastreuses du déterminisme psychologique et en faisant appel à l'expérience intime (2). A ce propos, il reconnaît la primauté du vouloir en des termes que l'on croirait tombés de la plume de Duns Scot. « *Hoc* (existence de la liberté) *patet per minoris mundi, hoc est hominis ad majorem mundum assimilationem. Sicut enim in majori mundo Deus agit pro arbitrio, libere, non coarctatus aliqua lege et sicut rex in regno praeest omnibus et omnia sibi subjecta sunt ita etiam quod non nunquam consiliarios habet, sed eorum consilium audiens nunc tenet, nunc non tenet eo quod est libere eis praesidens, non subjectus, sic et in regno virium animae voluntas omnibus praesidet et se et omnes movet prout libet, ita quod consilium rationis audit sed non facit, nisi velit; propter quod Anselmus, De gratia et libero arbitrio, dicit quod voluntas est motus rationalis et sensui praesidens et appetitui. Habet sane voluntas, quocumque se volverit, rationem comitem et quodam modo pedissequam, non quia semper ex ratione, sed quod nunquam sine ratione moveatur ita ut multa faciat contra ipsam et per ipsam, hoc est per ejus ministerium, contra ejus consilium vel judicium Unde ratio non determinat voluntatem, nisi velit, sed potius e converso* (3).

Non moins importante aussi est la question suivante où

(1) *Quaest.* III, fol. 55r-55v.

(2) *Quaest.* IV, fol. 56r-57r.

(3) Ibid., cfr. *quaest.* VI, fol. 61r col. b : *Dic quod voluntas habet praecellentiam simpliciter respectu intellectus, non obstante quod non potest velle sine intelligere, sicut rex habet praecellentiam respectu subditorum licet non possit alium vincere regem sine auxilio subditorum ; et ideo dic quod (aliqua aequaliter se mutuo indigere) potest esse dupliciter : vel propter aequalitatem potestatis in utroque insufficientes, ut patet in sensu et organo, quorum neutrum potest sentire sine alio, vel propter ordinem necessarium ad finem communem cujus tamen cura spectat plus ad unum illorum scilicet digniorem, sicut dux vel rex et exercitus indigent se mutuo quasi aequaliter ut obtineant victoriam. Rex enim indiget exercitu ut sibi ad hoc subserviente, exercitus autem rege ut gubernatore et imperatore et ideo rex habet praecellentiam respectu exercitus et imperium. Sic etiam est in proposito, quia voluntas indiget intellectu ut sibi serviente et consulente sicut rex consiliariis, intellectus vero indiget voluntate ut imperante, ut sua auctoritate determinante quomodo intellectus et de quibus consulere et investigare debet.*

S. Gauthier de Bruges cherche la raison explicative et finale de la liberté : *Unde voluntas habeat quod sit libera a se vel a ratione* (1). Tout en s'efforçant de concilier les opinions diverses, le Docteur Franciscain adopte la solution préférée par l'Ecole Bonaventurienne et Duns Scot. Voici sa réponse : *Ex hiis patet quod voluntas habet libertatem proprie dictam et perfectam non a ratione nec formaliter nec effective, sed a se vel a propria forma sibi ingenita et concreata.* Ailleurs le Saint Evêque note avec finesse l'emprise du vouloir sur l'intelligence et ses limites : Duns Scot n'a pas surpassé sa pénétration psychologique. Qu'on en juge par les quelques lignes suivantes : *Triplex est movens, efficiens, consulens et finis. Primo modo, voluntas movet intellectum ut sibi et aliis dominans, secundo modo, movet intellectus voluntatem sibi bonum ostendens, tertio modo movet, ipsi ut velit consulens. Quia ergo voluntas movet intellectum ut illi dominans, habet respectu ejus plenam potestatem et libertatem, sed quia intellectus movet objectum suum sibi ostendens et consulens, movet ut sibi deserviens, non respectu ejus libertatem et potestatem habens. Ad illud vero quod addit quod erit abire in infinitum, dic quod non : quia licet voluntas intellectum et omnes vires movet et ob hoc sit universalis motor, non tamen propter hoc oportet quod ad omnia moveat, et ideo primus actus intellectus non movetur a voluntate sed ab objecto intellectus. Vel dic quod voluntas etiam ad primum actum movet, in eo quod vult ipsum converti ad speciem oblatam nec illud velle praecedit intelligere illius actus in speciali, sed in generali quod intelligit per voluntatem intellectum posse converti ad intelligibile* (2).

Même volontarisme augustinien et bonaventurien dans la question suivante : *Utrum imperare sit voluntatis vel rationis* S. Gauthier de Bruges se prononce très explicitement : *Respondeo, imperare est actus voluntatis elicitive, rationis autem ut praecedentis voluntatis actum consultive ; rationis vero actum quemdam voluntatis sequentis est denominative ; et quia actus proprie est illius potentiae quae elicit illum, dico quod imperare est proprie actus voluntatis, non rationis* (3).

Ces thèses représentent l'essentiel du volontarisme psychologique de Duns Scot. Il n'est pas difficile de les trouver ailleurs, chez Jean Peckham comme l'a remarqué M. Spettman,

(1) *Quaest.* V, fol. 56r-59v.
(2) Fol. 59r.
(3) Fol. 60r.

chez S. Bonaventure lui-même, (1) chez Guillaume de la Mare. Elles sont familières à l'Ecole Franciscaine et Augustinienne avant le Docteur Marial. Par suite, la question posée précédemment revient toujours. Est-il donc possible d'apprécier exactement le volontarisme psychologique de Duns Scot si l'on ne signale point ses attaches profondes à une tradition vénérée ? Une large part des erreurs que l'on a débitées à ce sujet depuis trente ans ne provient-elle pas précisément de l'isolement qui a fait considérer la pensée du Docteur Marial en dehors de son contexte historique ?

Ces quelques lignes, je l'espère, donnent l'impression que Duns Scot est grandement imprégné des traditions doctrinales qu'honorent plusieurs noms vénérés de la philosophie médiévale. Plus on cherche dans les *textes édités mais jamais lus* et dans les sources inédites qui s'échelonnent de 1260 à 1300, plus se révèle une continuité insoupçonnée entre Duns Scot et les maîtres franciscains antérieurs (2). Aussi les ouvrages

(1) De Barberiis, *Cursus Phil.* de Anima, tract. II De voluntate, vol. III 457-498. Le traité de ce docte bonaventuriste montre très bien les rapports profonds et étonnants de la pensée de S. Bonaventure et de Duns Scot : tout ce que l'on a écrit sur l'indéterminisme et le volontarisme exagéré de Duns Scot aurait apparu comme une chimère, si l'on s'était donné la peine de consulter cet ouvrage si objectif. — De Barberiis marque d'ailleurs avec soin que D. Scot et S. Bonaventure dans la question de l'objet de la volonté, ibid. q. 5, 485-490, ont des sentiments quelque peu divergents. C'est qu'en effet, Duns Scot parfois incline à voir dans l'être en tant qu'être l'objet adéquat de la volonté, *Ox.* I, d. III, q. III, n. 22, ad prop., IX 146-147, cfr. Lychet, *In Op. Ox.* lib. II, d. VI, q. I, n. 2, parmi les *Opera Scoti* XII 338.

(2) Ainsi Duns Scot soutient qu'un corps peut se trouver en plusieurs endroits en vertu de la puissance divine. Cette opinion est très connue avant lui : Mathieu d'Aquasparta la soutient expressément dans son *Quod.* IV, q. I, cod. 44 fol. 213v-214r de la Bibliothèque communale de Todi. — La théorie de la connaissance directe du singulier est encore en honneur dans le courant augustinien après S. Bonaventure. Mathieu d'Aquasparta, Guillaume de la Mare, Roger Bacon, l'auteur du *De Rerum Principio* l'enseignent, cfr. Grabmann, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta,* Vienne 1906, 85-91 ; P. Luyckx, o. p., *Die Erkenntnislehre Bonaventuras,* Münster 1923, 154-158. A ces noms j'ajoute encore celui de Roger Marston qui n'a pas attiré l'attention jusqu'ici. Il traite fort bien cette question dans ses *Quaestiones de cognitione*, cod. Conv. Sopp. 123 fol. 162v-165r de la Bibliothèque Laurenziana de Florence. Sa solution est la suivante : *Futo itaque sine praejudicio cujuscumque quod sicut angelus cognoscit res materiales singulares repraesentativas materiae et formae singularium, sicut dicunt magni, sic anima vere informatur specie singularis repraesentante formam et materiam individualem. Ad hoc autem dicendum moveor triplici ratione, videlicet ex rei et propositionis veritate, ex illationis necessitate, ex abstractionis qualitate*, etc. Cette question sera publiée prochainement. — En théologie, les dépendances de Duns Scot vis à vis des Maîtres Franciscains sont étonnantes. Une enquête faite sur treize opinions christologiques et mariologique de Duns Scot, conduite dans tous les sens possibles et surtout dans les mss de Florence, Assise et

qui ne situent point la pensée du Docteur Marial dans son milieu historique et philosophique, tel le volume de M. Landry, ne peuvent prétendre à porter sur Duns Scot un jugement objectif et définitif. Loin d'être une contribution à la connaissance scientifique du Docteur Franciscain, ces écrits l'empêchent purement et simplement.

Ce même résultat négatif et désastreux a été obtenu aussi — et c'est ma dernière observation — parce que beaucoup d'auteurs, et M. Landry après eux, sont partis d'un point de départ faux, volontairement ou non, de parti pris ou de bonne foi. Ils n'ont vu en Duns Scot qu'un « grand polémiste », (1) luttant aveuglément pour le simple plaisir de critiquer, sans aucun désir de synthèse, sans idées directrices, détruisant tout et ne réédifiant rien. Sur ce, leurs imaginations, hantées par ce fantôme, se sont données libre cours. C'est ce procédé qui a donné origine aux fameux « exposés traditionnels », tenus en si haute estime en certains milieux et dont M. Landry nous donne sans doute la synthèse définitive.

Que ce point de départ soit faux et antiscientifique, il aurait suffi pour en prendre conscience, d'observer que *les étroitesses sont le fruit de la décadence actuelle et non des époques de maturité,* que le Docteur Franciscain se sépare sans doute de S. Thomas d'Aquin fréquemment mais partage aussi son avis dans plusieurs questions et qu'enfin Duns Scot a dû avoir quelques idées justes, puisque sous le regard approbateur de l'Eglise une école de philosophie, inférieure à aucune autre, s'est inspirée étroitement du système qu'il avait élaboré, pendant six siècles. Il aurait d'ailleurs suffi d'ouvrir les ouvrages de Duns Scot et de les interroger sans parti-pris sur leur contenu et leurs idées directrices.

A celui, en effet, qui a parcouru ses écrits, même sommairement, Duns Scot se révèle constructeur puissant, aussi bien en hauteur qu'en profondeur. Il a un système, des explications cohérentes, ramassées vigoureusement si elles sont coulées dans

Todi m'a fait constater que le Docteur Marial se meut étroitement dans le sillage d'une tradition qui remonte à Alexandre de Halès. Parfois dix ou douze auteurs, antérieurs à la fin du XIII^e^ siècle, enseignent les opinions que Duns Scot allait accepter et sensiblement pour les mêmes raisons. L'ouvrage théologique de Mathias Hauzeur, *Collatio totius theologiae*, où l'accord général des chefs de l'Ecole Franciscaine est solidement établi, trouvera dans la publication des textes inédits un nouvel appui.

(1) *La philosophie de Duns Scot*, p. VIII.

un style un peu tourmenté. Quelques grandes idées éclairent et soutiennent ses constructions métaphysiques et théologiques : les affirmer et les faire triompher est la raison de son effort et de sa dialectique incisive.

Et d'abord Duns Scot a eu la préoccupation toute franciscaine d'organiser une conception générale de tout l'ordre des choses du point de vue de l'amour, ainsi que je l'ai rappelé plus haut. Le Docteur Franciscain n'a certes pas écrit les opuscules de S. Bonaventure ; mais toute l'efflorescence mystique franciscaine du XIII^e siècle a trouvé sous sa plume une justification métaphysique admirable. Bien plus, ajouterai-je, c'est Duns Scot qui lui a donné son indispensable complément en posant l'Amour Incarné au centre des voies de Dieu. (1) Une semblable synthèse est-elle sans valeur ? La mystique française représentée par Gerson, S. François de Sales et Mgr Gay, ne l'a pas cru. Et certes c'est à bon droit ; car la synthèse séraphique de Duns Scot est une explication de tout l'ordre contingent et en même temps qu'une métaphysique, une doctrine de vie.

Duns Scot a montré comment tout l'ordre des choses s'organise autour de l'amour ; il a aussi établi comment la puissance compréhensive de l'intelligence, l'unité de savoir, l'existence de la métaphysique, la fermeté inébranlable des premiers principes, la cognoscibilité de Dieu se fondent sur l'idée d'être univoque et sa valeur absolue et transcendante. (2) Il n'avait pas en vue ici, — au moins en premier lieu — l'analogisme de S. Thomas d'Aquin mais la thèse très spéciale d'Henri de Gand. (3)

Et là ne se limite pas l'effort constructeur du Docteur Franciscain. Il a été absorbé par la préoccupation d'asseoir sur des bases inébranlables, l'objectivité, la valeur et la vérité de la connaissance. Une très grande partie de l'œuvre de Duns Scot n'a de sens que si l'on n'oublie point cette visée première (4). Duns Scot avait remarqué le problème critique que

(1) *R. P.* III, d. VII, q. IV, n. 5, XXIII 303. Le texte est identique dans l'édition de Jean Major, cfr. P. Michel-Ange o m. c., *Quelques reliquats du péché originel,* dans les *Etudes Franciscaines,* Paris 1911, XXVI 555-561.

(2) A ce sujet, consulter le P. Déodat de Basly, *Capitalia opera* etc. Synthesis Theologica, Introd. vol. II, XXXV-XLIII. Les pages qu'il consacre à la synthèse de Duns Scot sont tout à fait remarquables et fort objectives.

(3) *Ox.* I, d. III, q. II, n. 2, IX 13, n. 7, ibid 18 ; *Ox.* I, d. VIII, q. III, n. 6, IX 584.

(4) *Ox.* I, d. III, q. IV n. 5-17, IX 168-186.

soulève la philosophie de la connaissance (1). Dans le but d'y répondre, il a élaboré toute une série de thèses après avoir pris soin de rejeter les explications hésitantes d'Henri de Gand (2). Il a montré comment la certitude a des racines profondes dans l'expérience psychologique (3) et il a restauré cette idée féconde, trop méconnue par la spéculation aristotélicienne. C'est la même préoccupation qui inspire sa philosophie de la connaissance intuitive (4) et de la perception directe du singulier : (5) il n'a pas voulu que la connaissance s'appuie initialement sur un élément du réel, exclu a priori du domaine de l'intelligibilité (6) ; il n'a pas voulu non plus d'une élaboration aveugle de l'idée. Toujours pour ce motif et dans le but d'écarter jusqu'à l'ombre du nominalisme, il a complété et systématisé la théorie de la distinction formelle (7). Une des raisons dernières de son opinion sur ce point n'est pas autre que la vérité, l'objectivité de l'intelligence humaine : (8) la saisie intellectuelle ne crée pas les aspects du réel mais elle constate la richesse de l'être (9) ; elle ne projette dans le

(1) Geyser, *Zur Einführung in das problem der Evidenz in der Scholastik* dans *Festgabe Clemens Baeumker zum 70 Geburtstag*, Münster 1923, 162, 178-179.

(2) *Ox.* l. c.

(3) *Ox.* IV, d. XLIII, q. I, n. 10-11, XX 40 ; *R. P.* ibid. q. II, n. 8, XXIV 491 etc.

(4) *Quod.* XIII, n. 8, XXV 521 etc.

(5) Cfr. Cavellus, *Annot. in De Anima Scoti*, q. XXII, n. 13, parmi les *Opera Scoti*, III 634-639.

(6) *Ox.* II, d. IX, q. II, n. 10, XII 437.

(7) *VII Met.* q. XIX, n. 8, VII 468 ; *Alia est opinio quae propter praedicta motiva, ne ponat conceptus simpliciter diversos generis et differentiae esse fictitios*, etc. ; *Ox.* I, d VIII, q. IV, n. 14, IX 653b-654a ; ibid. n. 19, *Ad quid etiam Doctores*, etc., IX 666 ; *R. P.* II, d. I, q. VI, n. 14, XXII 554b : *Quod autem possit esse talis identitas inter formaliter distincta, patet : aliter enim oporteret dicere quod bonum et unitas sunt accidentia enti, et tunc quantuncumque separes illa, adhuc in illo quod remanet, reperies bonitatem et unitatem et sic idem esset dicendum de illa bonitate et unitate ; vel sequitur quod istae non sunt passiones reales entis sed erunt tantum fictae ab intellectu.*

(8) P. Symphorien, o. m. c., *La distinction formelle*, etc., l. c. 248-250. *Ox.* I, d. VIII, q. IV, n. 18, IX 664 : *Intelligo sic, quod intellectus componens istam : « Sapientia non est bonitas formaliter », non causat actu suo collativo veritatem istius compositionis sed in objecto invenit extrema ex quorum compositione fit actus verus ; Ox.* I, d. II, q. VII, n. 43, VIII 602 : *Similiter ex differentia objectorum formalium, quorum neutrum continetur in aliquo eminenter, et hoc in intellectu intuitive considerante, concluditur aliqua differentia ante actum intellectus eorum quae cognoscuntur intuitive.* A ce sujet, il importe de signaler Macedo, *Collationes*, etc. coll. 3, diff. I, De distinctione formali, sect. V : *Distinctio Scoti ad sustinendam veritatem necessaria esse monstratur*, vol. I, 56-58.

(9) *Ox.* II, d. I, q. IV, n. 25, *Quando in creaturis*, etc., XI, 124.

concret ni les modes de la pensée ni les distinctions élaborées par l'esprit — ainsi qu'on l'a fait dire récemment à Duns Scot après avoir interprété sa pensée à rebours — mais elle observe tous les éléments du donné dans leur réalité objective et dans leurs relations internes. Duns Scot va même plus loin et dans une argumentation serrée, qui mérite de fixer l'attention, il a fortement soutenu que la vérité de l'intelligence divine exigeait la même solution. (1) Si l'on ajoute à cela que le Docteur Franciscain a analysé finement, du point de vue métaphysique, les relations de l'objet et de l'intelligence dans l'acte de connaissance, (2) l'on comprendra que la philosophie de Duns Scot est autre chose qu'un exercice de critique et une stérile polémique. Tout comme l'idée d'amour et l'idée d'être, l'idée de vérité soutient et organise la métaphysique entière du Docteur Franciscain.

Il y a plus encore. Duns Scot restaure dans la scolastique l'idée d'activité. Cette préoccupation d'inspiration augustinienne explique un nombre très considérable de ses thèses les plus travaillées. D'abord il a analysé la notion générale d'activité et d'opération (3) et marqué lumineusement comment la béatitude infinie de Dieu est précisément dans les ineffables opérations de son intelligence et de sa volonté (4). Sa philosophie des idées divines, de leur production par l'intelligence de Dieu, inspirée par un augustinisme renouvelé, peut-être même plus authentique, montre jusqu'à quel point, Duns Scot poursuivait l'application de ses principes (5) Dans un autre domaine, il a insisté, non seulement sur l'activité de la substance (6), mais surtout sur la spontanéité de l'intelligence et du vouloir. Ici il réagissait fortement contre l'aristotélisme : précisément au début du XIV[e] siècle, comme l'ont observé récemment S. E. le Cardinal Ehrle (7) et le R. P. Pelster S. J. (8), il y avait une tendance profonde à accentuer le caractère passif des opérations intellectuelles et même volontaires. Il a marqué aussi que la

(1) *Ox.* I, d. II, q. VII, n. 41-42, VIII 596-598 ; *Ox.* I, d. VIII, q. IV, n. 7, Item quarto, IX 643.

(2) *Quod.* XIII, n. 11, XXV 525-540.

(3) *Quod.* XIII, n. 3-5 XXV 508-509 ; n. 27, XIII 574, etc.

(4) Voir les principaux textes chez le P. Déodat de Basly, *Capitalia Opera,* etc., II 276-334.

(5) Klein, *Der Gottesbegriff des Johannes Duns Skotus,* 23-73.

(6) *Ox.* IV, d. XII, q. III, n. 12, XVII 588, etc.

(7) *Nikolaus Trivet,* dans *Festgabe Clemens Baeumker zum 70 Geburstag,* etc., 71.

(8) *Thomas von Sutton,* dans *Zeitschrift für Kath. Theol.* 1922, 376-378.

béatitude finale de l'homme consiste dans l'activité de l'intelligence et de la volonté et non pas dans une sorte d'indifférence passive sous la touche de l'*illapsus* divin (1). Inutile d'ajouter que Duns Scot ne considère pas le libre arbitre comme purement passif sous l'influence de la grâce (2), bien qu'il aime à décrire le principe de toute la vie surnaturelle comme une qualité active (3). C'est qu'en effet Duns Scot n'a jamais voulu admettre qu'une faculté essentiellement active, quelle que soit la condition où elle se trouve, quels que soient les motifs qui la sollicitent, puisse agir à la manière d'une faculté passive naturellement ou d'un élément déterminé *necessario* : entre ces termes il n'y aura jamais équation parfaite mais toujours différence dans la modalité de l'action (4). *C'est là le véritable sens du volontarisme de Duns Scot ;* c'est pour ce motif qu'il soutient que même devant le bien suprême, la volonté se détermine activement. Une fois de plus, l'on constate ainsi que sous la plume de Duns Scot, thèses et arguments s'organisent sans effort et qu'il suffit d'ouvrir ses écrits pour voir combien profondément l'idée d'activité relie et synthétise ses aperçus et ses analyses dans une foule de problèmes.

Sont-ce là les seules idées directrices de Duns Scot ? Non. Le maître franciscain a eu aussi, et à un plus haut degré peut-être, la préoccupation de marquer en termes inoubliables la transcendance de Dieu. Dans ce but, il a creusé l'idée d'infini (5); il lui a attribué un rôle de première importance dans sa théodicée entière. Qu'on lise seulement le *De primo principio* et ses magnifiques déductions (6). En outre, Duns Scot s'est appliqué à montrer comment le plus parfait concept de la divinité était celui d'Etre infini (7). Dans le même ordre d'idées, il s'est opposé à plusieurs opinions qui, d'une manière ou d'une autre, semblaient faire dépendre Dieu de l'être créé. Il ne veut aucunement que dans le constitutif premier d'une Personne divine soit impliqué un rapport à la créature; il n'admet pas que la génération du Verbe et la spiration du Saint-Esprit supposent la connais-

(1) *Ox.* IV, d. XLIX, q. II, n. 3, XXI 8-18.

(2) *R. P.* II, d. XXIX, q. I, XXIII 144.

(3) Ibid., n. 3, 143.

(4) *Ox.* I. d. I, q. IV, n. 1, VIII 353a : *Cum modo principiandi voluntatis non stat modus principiandi naturae.*

(5) Belmond, *Dieu,* etc., 176-184. Cfr. Les principaux textes chez le P. Déodat de Basly, *Capitalia,* etc., II 198-207.

(6) Cap. 4, n. 38, IV 787 ; Belmond, l. c. 193-201.

(7) *Ox.* I, d. II, q. III, n. 17, IX 33.

sance et l'amour des créatures soit possibles soit futures (1) ; il fait une thèse spéciale, contre Hervé de Nedellec semble-t-il, pour établir la proposition suivante : *Praeter essentiam, in divinis, aliquod essentiale non includit aliquem respectum ad extra* (2). Pour le même motif, Duns Scot affirme sans se lasser que l'intelligence, la volonté, la vie, la béatitude, etc. se trouvent en Dieu *ex natura rei*, dans toute leur perfection, distinctement, et cela sans un regard du créé vers la Cause première, *nec per actum intellectus negotiantis vel per actum voluntatis comparantis* (3). Que l'on étudie donc ces thèses dans leur contexte historique, en regard des théories d'Henri de Gand ou d'Hervé de Nédellec ou de Jean de Pouilly. Il apparaîtra alors que Duns Scot, recueillant les meilleures inspirations du XIII^e^ siècle, a bien mérité de la pensée catholique, en affirmant avec une telle puissance la transcendance divine et en élaborant une partie de sa synthèse à la lumière de cette grande vérité.

Je pourrais encore montrer comment deux ou trois autres grandes idées synthétisent les pensées de Duns Scot, les éclairent et les ordonnent mais je n'insiste pas davantage. — Il me semble, en effet, que ces observations suffisent à montrer que Duns Scot est avant tout un génie positif. Par suite ne voir en lui qu'un grand polémiste, pour le condamner en suite sans réserve — le livre de M. Landry s'inspire de cette vision étroite — c'est se méprendre totalement sur la personnalité de Duns Scot et sur la signification de son œuvre.

La systématisation du Docteur Franciscain marque une date dans l'histoire de la pensée médiévale ; elle a exercé une influence remarquable. Toujours vouloir ignorer le côté positif de ses spéculations philosophiques n'est ni scientifique ni loyal.

Terminons ici ces pages. Non pas certes que l'analyse critique de l'ouvrage de M. Landry soit achevée : il faudrait *au moins autant de pages encore*, si l'on voulait redresser les affirmations inexactes de M. Landry et établir la véritable pensée de Duns Scot sur maints autres problèmes, l'immortalité de l'âme, (4) le principe d'individuation, la substance, le processus cognitif, les souffrances des réprouvés, la puissance divine, l'existence du

(1) Cet aspect de la pensée de Duns Scot est bien étudié par Klein. l. c. 26.

(2) *Quod.* I, n. 8-14, XXV 16-22 ; cfr. Lychet, in h. l. XXV 22.

(3) Cfr. Déodat de Basly, *Capitalia*, etc., II 256-271.

(4) A lire le très important article du R. P. Hubert Klug, o. m. c., *Die Lehre des sel. Johannes Duns Skotus über die Seele*, dans la *Philosophisches Jahrbuch*, Fulda 1924, XXXVII 60-68.

vide, etc. etc. Dans ces questions et dans une foule d'autres, la pensée de Duns Scot a été truquée et lamentablement écorchée. Mais depuis longtemps il me tarde d'en finir : à l'heure présente, il y a autre chose à faire que de s'occuper d'un ouvrage sans valeur scientifique, écrit dans un triste esprit de dénigrement.

De toute façon, en effet, l'aventure de M. Landry est infiniment regrettable. Il n'était pas préparé à traiter un sujet aussi difficile que l'exposé de la philosophie de Duns Scot, ni même à parler du mouvement scolastique puisqu'il vient nous apprendre que le *Correctorium* de Guillaume de la Mare est perdu ! (1) Sa thèse s'appuie sur des ouvrages inauthentiques, interprétés d'ailleurs arbitrairement ou néglige des écrits authentiques comme le *De Primo Principio*. De plus, M. Landry n'a pas lu les textes de Duns Scot avec attention et objectivité : il y a introduit à peu près tout ce que sa formation philosophique moderne — et très moderne — lui a inspiré. Il a absolument manqué de mesure et de dignité : « le moindre grain de bon sens » (2) lui aurait interdit d'écrire les pages lamentables qui achèvent son ouvrage. Les grandes thèses de Duns Scot lui ont échappé aussi bien que l'esprit admirable du Docteur Franciscain qui se faisait une règle d'interpréter bénignement la pensée de tout auteur quelqu'il fut.

Aussi souhaiterons-nous en terminant que l'on inaugure enfin, lorsqu'on parle de l'Ecole Franciscaine, la méthode scientifique, objective, impartiale, en honneur partout, dans les autres domaines. Il est temps d'abandonner le procédé, trop en usage dans certains milieux depuis un demi-siècle, et qui consiste à ne jamais lire ni S. Bonaventure ni Duns Scot, à négliger de parti pris presque toute information à leur sujet, à ramasser, s'il s'agit de Duns Scot, chez les protestants, les rationalistes et les incroyants de toute nuance, des ignominies sans nom pour les répandre dans les *Revues* et *les centres intellectuels*, sans prendre la peine parfois de les atténuer, à ne jamais écrire sans lancer quelqu'anathème contre le Docteur Marial et ses disciples ou sans les rendre responsables de toutes les aberrations intellectuelles. Oui, ce procédé, absolument antiscientifique, a duré trop longtemps. Certes, l'Ecole Franciscaine représentée très glorieusement par Duns Scot et S. Bonaventure est fort au

(1) Sur les mss. de cette œuvre, cfr. Ehrle, *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin,* dans la *Zeitschrift für Kath. Theol.* 1913, 266-318.

(2) C'est bien le cas de rappeler ces mots de M. Gilson, dans la *Revue d'histoire Franciscaine,* Paris, 1924, I 115.

dessus de tous ces procédés. Mais l'honneur de la science catholique est à sauvegarder, l'élaboration de la théologie, de la philosophie et de la mystique à achever, le bien des âmes qui cherchent le vrai à assurer, toutes choses qui ne doivent pas être indifférentes aux plumes loyales et honnêtes. Cette grande œuvre d'illumination et de progrès s'achèvera si l'on tient compte de l'apport doctrinal de l'Ecole Franciscaine, si l'on ne repousse point la collaboration de ces deux grands docteurs de l'Eglise : S. Bonaventure et le B. Duns Scot.

APPENDICE

I. — La signification originale de la critique de Duns Scot

L'attitude de Duns Scot à l'endroit de S. Thomas d'Aquin — attitude qui est en général la conséquence de la position offensive du Docteur Angélique à l'endroit de l'augustinisme et, par suite, n'est pas un mouvement d'attaque mais plutôt, dans son ensemble, une œuvre de défense — est-elle en réalité la note distinctive, particulière et originale de la pensée de Duns Scot ? On l'a répété sur tous les tons, après avoir pris soin de taire les rapports doctrinaux qui unissent parfois les deux docteurs et de rendre aussi odieux que possible l'opposition de Duns Scot à S. Thomas d'Aquin. C'est un des leitmotive de l'ouvrage de M. Landry et de plusieurs autres.

En fait, cette idée désuète est en contradiction avec des faits et des textes nombreux. L'opposition aux doctrines de S. Thomas d'Aquin est, en effet, d'un point de vue négatif, le caractère distinctif de l'augustinisme pendant près d'un demi siècle avant Duns Scot : elle explique les luttes de cette époque. Par suite, elle ne peut être la marque originale de la pensée du Docteur Marial. Ceux qui s'opposèrent délibérément au Docteur Angélique, ou plus justement, ceux contre lesquels S. Thomas d'Aquin se prononça, ce furent S. Bonaventure, Mathieu d'Aquasparta, Peckam, La Mare etc. Cette lignée de maîtres fit vigoureusement la critique des thèses organiques de la philosophie de S. Thomas d'Aquin. Si l'on veut mesurer avec quelle logique et quelle puissance, on n'a qu'à les interroger dans la question de la création *ab aeterno*. Il y a sur ce point—comme sur la plupart des problèmes agités par Guillaume de la Mare dans son *Correctorium* — une littérature immense, cfr. Longpré, *Guillaume de la Mare,* art. de la *France Franciscaine*, Amiens 1922, V 297-298. Mathieu d'Aquasparta répond presque *de verbo ad verbum* au traité de S. Thomas d'Aquin *Contra murmurantes*, dans une de ses *Questions* inédites. L'on peut juger de la manière large et serrée avec laquelle il se prononce, en lisant sa question sur l'être existentiel du Christ,

Quaestiones de Christo, Quaracchi 1914, 159-176. L'œuvre du grand cardinal — depuis longtemps je m'en occupe, ayant à ma disposition la photographie de ses ouvrages théologiques et philosophiques, dont les autographes sont à Assise et Todi — constitue dans les matières les plus graves, une critique de la pensée thomiste, claire et puissante, prenante et constructive, telle peut-être que la pensée de S. Thomas d'Aquin n'en a jamais essuyé. Le *Commentaire* de Pierre de Trabibus, plus vif et plus tourmenté mais moins vigoureux, est aussi d'une extrême importance, à ce point de vue. Par où l'on voit que dater de Duns Scot la critique de S. Thomas d'Aquin, c'est transposer les phases du mouvement scolastique au point de le rendre inintelligible : *cet examen critique était fait et achevé avant le Docteur Marial*, et cela beaucoup *plus complètement* que Duns Scot ne le fit lui-même, *sur plus d'un point*, la question de l'unicité de forme par exemple.

Ce qui caractérise le Docteur Franciscain, — du point de vue négatif toujours — c'est l'examen des grands courants de la pensée médiévale à la fin du XIII^e^ siècle. Voilà la signification *originale et propre* de la critique de Duns Scot, ce qui la situe à un moment précis du mouvement scolastique : cet examen total, lui seul l'a fait. Au temps en effet où il écrivait, bien des luttes s'étaient apaisées et il est significatif de voir Duns Scot assez près de S. Thomas d'Aquin dans la question des raisons séminales, la composition hylémorphique des substances spirituelles etc. Surtout des penseurs nouveaux s'étaient levés, proposant des solutions personnelles ; Gilles de Rome, Godefroy de Fontaines, Henri de Gand. Cfr. De Wulf, *Etude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines*, etc. 80-82. Combien la doctrine de ces maîtres impressionna la pensée Franciscaine d'alors, on peut le voir en étudiant le *Commentaire* de Guillaume de Ware : il est assez significatif à cet égard. Cfr. Daniels, O. S. B., *Zu den Beziehungen zwischen Wilhelm von Ware und Joannes Duns Skotus,* dans les *Franziskanische Studien,* Münster 1917, IV 221-238. C'est vers eux, que l'attention de Duns Scot se porte avec une extrême perspicacité ; ils sont de son temps, ils proposent des systématisations largement renouvelées, et comme les scolastiques du XIII^e^ siècle et les écrivains de tous les temps, le Docteur Marial discute les questions du jour et les maîtres de l'heure.

Qu'on lise les œuvres de Duns Scot et on le verra. Ainsi, on oppose volontarisme scotiste et volontarisme thomiste et M. Landry, après tant d'autres, cite *Ox.* II, d. XXV, XIII 197-227. Mais en fait il y est question de Godefroy de Fontaines qui acccentuait la passivité de la volonté à un degré surprenant, « aboutissant à la suppression de la liberté », dit M. de Wulf, l. c. 112, tout comme il déniait à l'intelligence à peu près toute activité. *Ox.* I, d. III, q. VI, n. 5, 9, IX 345-350, 374 : il est difficile d'y trouver la moindre allusion à la

véritable doctrine de S. Thomas d'Aquin. — On dit que l'univocité de Duns Scot est dirigée contre l'analogie du Docteur Angélique. Pourtant le Maître Franciscain a *premièrement* en vue le système très spécial d'Henri de Gand. — système qui concluait finalement à l'existence de deux concepts d'être analogues. — *Ox.* I, d. III, q. II, n. 2, IX 10 b ; n. 3, IX 13-21 ; n. 18, IX 37 ; *Ox.* I. d. VIII, q. III, n. 2, IX 581 ; n. 7, IX 584-586 ; *Ox.* I, d. XXII, q. I, n. 1-2, X 223; *R. P.* I, d. III, q. I, n. 4, XXII 93-95. Toute l'œuvre de Duns Scot en témoigne clairement. — Dans le problème de la distinction formelle en Dieu, s'il est question de l'opinion professée par les disciples de S. Thomas d'Aquin *Ox.* I, d. VIII, q. IV, n. 2, IX 637, 642, ne se trouverait-il pas qu'en fait Duns Scot argumente plutôt contre Henri de Gand (il n'admettait pas la distinction formelle ou intentionnelle en Dieu et pour ce Guillaume de Ware lui reprochait de se contredire) et Godefroy de Fontaines ? L'œuvre du Docteur Marial donne la réponse. Il critique Henri de Gand dans l'*Opus Ox.* I, d. VIII, q. IV, n. 9, IX, 650-655. Ailleurs, dans la question, *An intellectus et intelligere sint in Deo ex natura rei*, c'est le sentiment d'Henri de Gand qu'il examine exclusivement, *R. P.* I, d. XXXV, q. I, n. 15, XXII 419-422 ; le cod. lat. 1453 de la Bibl. d'Etat de Vienne le dit aussi dans une note marginale : *Opinio Henrici,* fol. 103 v. Une des questions du *Prologue* des *Reportata*, *Utrum Deus possit concipi sub rationibus distinctis a ratione essentiae*, *R. P.* Prol. q. I, n. 16, XXII 16-27, s'en prend presqu'exclusivement à Godefroy de Fontaines. Dans le ms. de Vienne, la critique de Duns Scot est appelée : *reprobatio Godefridi,* fol. 3 r. Ceci est fort important, si l'on remarque que le Docteur Franciscain commence sa *Lectura Parisiensis* par établir le bien fondé de sa théorie. Au cours du même ouvrage, Duns Scot se demandant, *Utrum voluntas in Deo sit essentia divina, R. P.* I, d. XLV, q. II, n. 5, XXII 500 ; cod. cit. fol. 122 v, renvoie simplement aux pages où il a critiqué Henri de Gand et Godefroy de Fontaines. Il est encore largement question de ces deux docteurs dans *R. P.* I, d. XXXIII, q. I, n. 2-7, XXII 399-401 ; cod. cit. fol. 100 r. L'on voit comment la discussion des opinions nuancées et complexes des deux maîtres belges, précisément dans les matières où l'on a le plus souvent opposé le Docteur Marial à S. Thomas d'Aquin, occupe Duns Scot plus directement, et plus longuement. L'a-t-on jamais observé ?

Etudions encore l'œuvre du Docteur Franciscain. A quel système s'oppose la philosophie de Duns Scot sur la connaissance? Certes, il y a nuances et divergences entre le Docteur Angélique et Duns Scot ; mais le Docteur Franciscain est autrement préoccupé des conceptions idéologiques d'Henri de Gand. *Son effort principal est nettement dirigé contre lui.* A son encontre, il ne veut aucunement que Dieu soit le premier objet de l'intelligence, *Ox.* I, d., III, q. III, n. 5, IX

97-98 ; il rejette en bloc les positions d'Henri de Gand sur le fondement de la connaissance et de la certitude — positions qui diffèrent notablement de la théorie de S. Bonaventure sur l'illumination de l'esprit et compromettaient la certitude. *Ox.* I, d. III, q. IV, IX 163-187. Henri de Gand rejette l'existence de espèces intelligibles : Duns Scot le critique droitement, *Ox.* I, d. III, q. VI n. 3, IX 234-239 et se sépare entièrement de lui, ibid. n. 13, IX 252-4 ; n. 18, IX 272. Le maître gantois serait incliné à attribuer à l'intelligence *totam activitatem respectu intellectionis, Ox.* I, d. III q. n. 2, IX 337, Duns Scot intervient et conserve à l'objet sa causalité propre, ibid n. 3 IX 338-340, n. 12 IX 352 ; n. 20, 361-364 ; *Ox*, I, d. III, q. VIII, IX 398-403. Le Docteur Franciscain critique la philosophie de la conscience élaborée par Henri de Gand, *Ox.* II, d. XXXIX, q. II, n. 2, XIII 410-412, sa notion du verbe mental, *Ox.* I, d. XXVII, q. III, n. 2, X 360-366. Il ne veut aucunement de cette mystérieuse lumière intermédiaire qu'Henri de Gand admet entre la foi et la vision béatifique et qui serait le privilège des théologiens, *Ox.* III, d. XXIV, q. I, n. 5, XV 39-43, *R. P.* ibid. n. 7, XXIII 449-453 ; *R. P.* Prol, q. II, n. 6, XXII 136-141. Il a toujours refusé d'admettre cet *habitus scientialis* auquel Henri de Gand recourt pour expliquer comment l'ange se connait et atteint les objets hors de lui, *Ox.* II, d. III, q. VIII, n. 5, XII 184, q. X, n. 3, XII 234, 251, 253. En définitive, Duns Scot a fait un examen complet de la critériologie du maître gantois. Dès lors, il n'est pas objectif de ne voir dans sa critique qu'opposition systématique à S. Thomas d'Aquin, alors que si l'on retranche tout ce que Duns Scot doit au au mouvement franciscain antérieur et si l'on ne retient que ce qui lui est vraiment personnel, sa pensée a une orientation complètement différente et s'oppose de tout son poids et directement, au système idéologique d'Henri de Gand.

Il en est presque de même en théodicée. L'étude de la philosophie de Duns Scot sur Dieu, sa théologie de la Trinité surtout est particulièrement difficile, parce qu'elle suppose une idée compréhensive de la pensée d'Henri de Gand. En cette matière, il y a entre les deux maîtres une véritable mêlée : Duns Scot réagit avec toute la force de sa critique. Dans l'impossibilité de signaler ici tous les passages où, sous la plume du docteur franciscain, il est fait allusion au maître gantois. — J'en ai relevé plus d'une cinquantaine — qu'on lise seulement les passages suivants : *Quod.* I, n. 18, XXV 44 ; n. 19-22, XXV 46-49 ; *Quod.* II, n. 12, XXV 81-83 ; *Quod.* IV n. 11, XXV 167-173 ; *Quod.* VIII, n. 5, XXV 344, 348 ; *Quod.* XVI, n. 11, XXV 195-197 ; *Ox.* I, d. I, q. II, n. 3, VIII 319 ; *Ox.* I, d. II, q. VII, n. 7, VIII 527, n. 13-18, VIII 534-550 ; n. 35, VIII 582-583 ; *Ox.* I, d. V, q. II, n. 2, IX 465, n. 5, IX 470 ss, n. 19, IX 501-504 ; *Ox.* I, d. VI, q. I, n. 2, IX 508 ; *Ox.* I, d. VII, q. I n. 4, IX 527 ; *Ox.* I d. X, q. I, n. 3, IX 797, n. 5, 801-803 ; *Ox.* I, d. XII, q. I, n. 31, X 856-863 ;

Ox. I, d. XIII, q. I, n. 7, IX 893-896 ; *Ox.* I, d. XIX, q. II, n. 2, X 184 ; *Ox.* I, d. XXVII, q. III, n. 6, X 363-366 ; *Ox.* I, d. XXXI, q. I, n. 2 X 420 ; *Ox.* I, d. XXXVI, q. I, X 564-582 ; *Ox.* II, d. I, q. I, n. 2, XI 7-11 etc. Si l'on tient compte de ses textes, et des passages parallèles des *Reportata*, il reste que c'est une vision fort partielle et partiale de la réalité que de résumer l'effort de Duns Scot dans une opposition à S. Thomas d'Aquin. Si l'on veut ici que la critique du Docteur franciscain se soit exercée contre un système, il n'est pas douteux que ce soit avant tout contre celui d'Henri de Gand. Cette impression se dégage nettement surtout de la *Lectura Parisiensis*.

Cette opposition se constate encore dans une foule d'autres problèmes d'une extrême importance. Ainsi Duns Scot examine la théorie de la relation élaborée par Henri de Gand dans un sens voisin du conceptualisme, *R. P.* II, d. I, q. VII, XXII 558-567, son opinion sur le principe d'individuation *Ox.* II, d. III, q. II n. 2, XII 77. Il fait la critique serrée et définitive de sa philosophie du vestige, théorie compliquée, spéciale à Henri de Gand, fort éloignée de l'augustinisme bonaventurien, quoiqu'en dise M. Landry, *Ox.* I, d. III, q. V, n. 2, IX 208, n. 7, IX 216-222, cfr. *Ox.* I, d. XXXVI, q. I, n. 2, X 564-582. De même Duns Scot se refuse à considérer la béatitude comme un *illapsus* divin qui empêcherait l'activité de l'âme *Ox.* IV, d. XLIX, q. II, n. 3, XXI 8-18. Le désaccord est non moins prononcé en plusieurs autres problèmes ralatifs à la justice originelle, à la christologie, à l'angélologie etc. Par suite, c'est se rendre difficile l'intelligence de Duns Scot que de l'étudier premièrement en fonction d'une opposition systématique à S. Thomas d'Aquin : l'effort original et personnel du Docteur Marial porte ailleurs et se révèle par une critique profonde des théories d'Henri de Gand et un mouvement de réaction contre les thèses les plus brillantes du maître gantois.

Duns Scot suit également de fort près les autres maîtres d'alors et surtout Godefroy de Fontaines. cfr. M. de Wulf l. c. 124. Il connait très bien ses *Quodlibeta*, les luttes qu'il livre à Henri de Gand. Il l'avoue dans les *R. P.* I, d. III, q. IV, n. I, XXII 100 ; défendant la thèse scolastique des espèces intelligibles, il écrit : *Hic est una opinio in qua concordant duo doctores, licet in aliis sibi saepius contradicant ; negant enim omnem speciem impressam, ponendo tantum actum intelligendi imprimi ab objecto.* (Cod. cit. fol. 12 verso : *Opinio Gandavensis et Godefridi).* L'étude de Godefroy de Fontaines est très importante pour l'intelligence de Duns Scot : ce dernier s'oppose, en effet, à plusieurs doctrines de S. Thomas d'Aquin, non pas telles que le Saint Docteur les expose mais, ce qui est fort différent, telles qu'elles se trouvent défendues sous la plume du maître belge. Il m'a semblé que l'importance de cette observation est telle qu'il valait mieux en faire l'objet d'une étude distincte. Aussi je n'y insiste pas pour l'heure.

Dans cet examen de la pensée de son temps, — il s'étend aussi largement à Gilles de Rome, — Duns Scot distingue un mouvement nouveau qui commence à s'organiser : le nominalisme. Le Docteur Franciscain le prévient dans plusieurs questions importantes. Il défend contre Henri de Gand l'existence des espèces intelligibles que l'école nominaliste allait rejeter *Ox.* I, d. III, q. VI, n. 3, IX 234, n. 13, IX 252-254 etc., *R. P.* I, d. III, q. IV, n. I. XXII 100. — Henri de Gand prépare la philosophie terministe de la relation ; Duns Scot le réfute sans réserve, et plus tard Ocham s'en prendra à peu près uniquement au Docteur Marial comme à son plus grand adversaire — ainsi que je l'ai établi plus haut. — L'école nominaliste déclare illusoire la question du principe d'individuation ; Duns Scot connait le sentiment qu'elle va adopter et d'avance en fait la critique ex professo, *Ox.* II. d. III. I, XII 6-77 ; *R. P.* II, d. XII, q. 5, n. 7, XXIII 28. Ici encore, Ocham s'en prend à lui à peu près exclusivement, cfr. Lychet, *Com. in Opus ox.* in h. l. n. 35, XII 26. — Plusieurs représentants de l'Ecole nominaliste sont inclinés à croire que le principe prochain des productions divines est l'essence divine *quatenus illimitata* et non pas l'intelligence et la volonté de Dieu. C'est la conséquence de leur conceptualisme qui regardait les attributs divins presque comme des mots ou du moins ne les distinguait que verbalement de l'essence divine. Le Docteur Franciscain connait ce sentiment, le critique et, cela est extrêmement significatif, en réaffirmant sa théorie de la distinction formelle, *Ox.* I, d. XIII, q. I, n. 11, IX 899-903. — Duns Scot critique aussi une théorie de l'indivisibilité qu'Ocham adopta plus tard, dans son traité *De Sacramento altaris* cfr. Ox. II, d. II, q. IX n. 27, XI 437, et une fois de plus en opposition avec la doctrine de Duns Scot, cfr. Lychet, in h.l. n. 83, XI 440. — De même, la philosophie de l'accident, si longuement exposée par le Docteur Franciscain, *R. P.* IV, d. XII, q. I et II, XXII 134-150, *Ox* ibid. XVII 518, 563, me paraît n'avoir pas autre but que de bien établir contre des hésitations qui se faisaient jour et que les nominalistes allaient recueillir, la séparabilité de l'accident.

A la lumière de ces textes, l'on comprend la signification originale et propre de l'effort critique de Duns Scot. On l'a trop oubliée jusqu'ici et il n'est pas difficile d'en déterminer les raisons. Henri de Gand et Godefroy de Fontaines n'ayant pas fait école, peut-être même en raison de la critique décisive de Duns Scot, on en est venu à ne plus guère considérer la partie neuve et personnelle de l'œuvre critique du Docteur Franciscain. Ce que l'on en retenait, plusieurs motifs tendaient à le faire mal interpréter. S. Bonaventure étant peu étudié, lorsqu'il n'était pas interprété violemment dans le sens des doctrines thomistes, on ne songeait pas à se demander dans quelle mesure, il inspirait la plume de Duns Scot dans ses luttes et ses oppositions. Toute la série des maîtres qui de 1270 à 1300 avaient fait la

critique de la philosophie de S. Thomas d'Aquin. — La Mare, Peckam, Aquasparta, Pierre de Trabibus, Guillaume de Ware etc. — était aussi à peu près ignorée : par suite, l'on data naturellement de Duns Scot tout ce qui était fait et achevé avant lui. Les rivalités d'écoles firent le reste, exagérant les menues divergences jusqu'à l'extrême, taisant les similitudes doctrinales, déformant jusqu'à l'invraisemblable et l'extravagance, à notre époque surtout, les doctrines véritables de Duns Scot, et faisant lire souvent dans les textes du Docteur Franciscain le nom de S. Thomas d'Aquin, alors qu'en fait il s'agissait plutôt des systématisations fort personnelles et plus tardives d'Henri de Gand ou de Godefroy de Fontaines. Ainsi s'est formée la légende au nom de laquelle — et non pas au nom de la science — on a condamné Duns Scot si souvent. Mais une connaissance plus approfondie — et aussi plus indépendante des querelles d'école — du Moyen Age et des grands courants de la pensée à cette époque permet d'apprécier plus objectivement le sens profond de la critique de Duns Scot. Son originalité, son caractère distinctif ne consistent point dans la critique de S. Thomas d'Aquin : cet examen était achevé avant que Duns Scot y songea ; ils se trouvent dans le fait que *le Docteur Franciscain empêche la scolastique de s'engager à la suite d'Henri de Gand et tente de la sauver du nominalisme qui s'annonce.*

II. — Jean le Chanoine.

Les données les plus contradictoires se sont accumulées au sujet de cet auteur. Les principaux Bibliographes Franciscains le distinguent et l'identifient tour à tour avec Johannes de Magistris, Jean de Cologne, Jean Marbres, attribuant aux uns et aux autres les mêmes ouvrages et faisant vivre ces personnages tantôt au début du XIVe siècle, tantôt au XVe siècle. Le sentiment le plus général est que Jean le Chanoine est un disciple immédiat de Duns Scot et anglais ; il aurait enseigné à Oxford vers 1320.

En fait Jean le Chanoine est Jean Marbres. Il ne faut pas le confondre avec Jean de Cologne (1). Il n'est pas anglais mais catalan, d'après son propre témoignage, *Quaestiones super octo libros Physicorum,* Venise 1505, Lib. III, q. I, fol. 41 r : *Unde videmus secundum diversa climata mundi diversa animalia generari ; in una enim parte generantur leones et in alia non et in una limaces vel affectati caragolli ut in nostra Cathalonia letabunda* (2), etc. Qu'il soit fran-

(1) Sur cet auteur cfr. Eubel, *Geschichte der Kölnischen Minoriten-Ordens Provinz*, Cologne 1906, 54.

(2) Cfr. Lib. I, q, fol. 2 v : *Circa primum est una solennis opinionem cujus dam subtilis bacchalarii cathalani etc,*

ciscain, le fait n'est pas sûr : Macedo ne le croit pas (1). Il n'enseigne pas à Paris ou à Oxford mais à Toulouse, Quaest. lib. II, q. I, fol. 35 r : *Supposito enim quod aliquid mobile debeat moveri ab isto loco qui est Tholose ad locum qui est Parisius,* etc. cfr. lib. I, q. 3, fol. 14 r : *Primo est una opinio cujusdam doctoris que apud Tholosanos articulus fidei reputatur,* etc. L'explicit de l'édition de Padoue (1475) confirme ces données et ajoute même qu'il était chanoine de Tortosa : *Sic finitur quaestio et per consequens totum opus quaestionum Physicorum compilatum a Domino Johanne Marbres magistro in artibus Tholose et canonico Dertuensi qui natione fuit cathalanus* (2).

De plus il est impossible qu'il ait écrit vers 1320, comme le disent les Bibliographes Franciscains et après eux, M. Duhem. Tout ce que l'on peut affirmer sûrement, c'est que l'œuvre de Jean Marbres est rédigée en 1450. Il est clair en effet que le physicien catalan écrit après Walter Burleigh qu'il cite, lib. V, q. 3, fol. 57 r et dont il rapporte et critique les opinions comme appartenant déjà à l'histoire, lib. I, q. 8, fol. 22 r : *Quantum ad secundum articulum est sciendum quod fuit una opinio magistri Gualteri qui ponit quod contrarietas est major oppositio,* etc. Or en 1343, Burleigh vivait encore, Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis,* Paris 1891, II 454 n. 996. En outre les mss des *Quaestiones* dont j'ai taché de faire la liste avec grand soin, guidé par les notes manuscrites du P. Fidèle de Fanna, appartiennent tous au XV^e^ siècle, et presque tous à la seconde moitié de ce siècle : Rome, Urbin. Lat. 1473 ; Bruxelles, Bibl. Roy. 2909 XV s ; Paris, Bibl. Nat. Nouv. acq. lat. 1505, écrit à Avignon en 1473 ; Cambridge, Peterhouse Libr. 188, écrit en 1450, 240 ; Oxford, Balliol, 96, 117, Novi 235, Lincoln 102, en 1482, Om. Anim. 87, en 1473, Einseideln 28. Le R. P. Atanasio Lopez, le savant directeur de l'*Archivo Ibero-Americano* a bien voulu aussi me communiquer que les manuscrits espagnols qu'il connait appartiennent aussi au XV^e^ siècle tardif — et qu'à son avis aussi Jean Marbres, auteur sûrement catalan, n'appartient pas au XIV^e^ siècle. De plus, Jean Marbres est utilisé, pour la première fois, en autant que je sache du moins après de longues recherches dans la littérature scotiste du XIV^e^ et du XV^e^ siècle, par le franciscain François Samson, *Recollectae in opus Physicorum,* Venise 1496 : Cet ouvrage fut composé à Sienne, peu avant l'élection de Samson comme ministre général de l'Ordre des Mineurs (1475), et n'est souvent qu'un décalque de l'écrit de Jean Marbres. De même le dominicain Dominique de Flandre fait mention de Joannes Canonicus, peu après cette époque. Ajoutons aussi que les sources franciscaines du XIV^e^ siècle ne connaissent pas cet auteur, — ni la

(1) *Collationes doctrinae S. Thomae et Scoti,* coll. 3, diff. I, Padoue 1671, vol. I 62. Toutefois le cod. Urbain lat. 1420 le dit franciscain : *doctoris clarissimi ordinis minorum.*

(2) Jean Marbres y fait aussi allvsion, lib. II, q. 4, fol. 34 v : *Unde sicut non sequitur : Joannes est albus et est canonicus, ergo est albus canonicus* etc.

Chronique des XXIV Généraux, ni Barthélemy de Pise, — que le nom de Joannes Canonicus ne figure point dans les listes doctorales publiées par S. E. le Cardinal Ehrle, *Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters,* Munich 1919, ni dans les nombreux documents publiés récemment par M. Rubio Lluch et qui reconstituent l'histoire des sciences théologiques et philosophiques en Catalogne au XIVe siècle, cfr. *Documents per l'historia de la cultura catalana Mig-Eval,* 2 vol. Barcelone 1918, 1921. L'emploi constant de certaines expressions familières aux scotistes du XVe siècle est aussi à noter, fol. 10 r, 19 r : *conclusio scotica,* fol. 49 r : *propositio famosa apud scotizantes ;* fol. 13 v, 36 r, 9 v ; fol. 16 v : *ista est propositio formalizantium omnium, scilicet Scoti et aliorum.* Enfin, que l'on remarque bien le texte suivant, lib. I, q. 4, fol. 13 v : *Separatio accidentis a subjecto cum existentia ejusdem est possibilis apud aliquam potentiam, ut patet in sacramento Eucharistiae, ubi per fidem ponimus accidens sine subjecto, ergo etc. Hoc etiam dicit Joannes papa XXus secundus qui hoc tanquam fidem certam determinat accidentia illa sine aliquo subjecto esse contra multos fatuos a quibus fatuissime audivi saepe accidentia illa esse in aere subjective,* etc. Il me paraît certain qu'il s'agit ici de Jean XXIII et non de Jean XXII, ainsi que le portent les éditions de Padoue et de Venise (les mss. de Jean le Chanoine ne sont pas à ma disposition et une demande d'information est restée sans réponse). Ainsi que l'ont remarqué les Bollandistes, il y a une confusion considérable dans la liste des Papes qui ont porté le nom de Jean selon que l'on tient compte ou non de Jean XVI. De plus, on ne voit pas que Jean XXII (1316-1334) a porté un décret aussi solennel *qui hoc tanquam fidem certam determinat* au sujet des accidents eucharistiques, cfr. F. Jansen, *Accidents Eucharistiques,* art. du *Dict. de Théol. cath.*, Paris 1913, V 1408-9. Par contre, Jean XXIII, dans un concile de 1413 célébré à Rome, condamna les ouvrages de Wiclef. Le concile de Constance, convoqué par le même pape confirma cette sentence, cfr. Jansen l. c. 1409-1411. C'est, dit le P. Jansen, depuis la condamnation de la 2e proposition de Wiclef que les théologiens ont considéré la thèse des *accidentia sine subjecto,* comme étant de foi définie., l. c. 1450. — Ces indices réunis placent l'œuvre de Jean le Chanoine plus d'un siècle après la mort du B. Duns Scot, très probablement même aux environs du milieu du XVe siècle. L'on voit par là que son témoignage est sans valeur critique, lorsqu'il s'agit de fixer les écrits authentiques de Duns Scot.

III. — L'AUTHENTICITÉ DU *De Rerum Principio* ET DES *Théorèmes.*

Depuis la publication des premières pages de cet ouvrage, des savants distingués ont eu l'occasion d'exprimer leur jugement sur

l'authenticité de ces deux traités. Il n'est pas inopportun de signaler leurs sentiments.

M. Baudin, de l'Université de Strasbourg, s'est rallié à l'avis du R. P. Déodat de Basly O. F. M., quant à l'inauthenticité des *Théorèmes* cfr. *Les rapports de la raison et de la foi*, art. de la *Revue des sciences religieuses*, Strasbourg 1923, III 247 note I. Le R. P. Belmond accepte pleinement les conclusions des présentes recherches, cfr. *Simples remarques à propos de la Philosophie de Duns Scot*, art. de la revue *Franciscana*, Iseghem 1923, VI 83-84. Le P. Klug O. M. C. n'est pas d'un avis différent et signale avec sympathie mes conclusions (wichtige Aufsclüsse) cfr. *Die Lehre des sel. Joh. Duns Skotus über die Seele* dans la *Philos. Jahrbuch,* Fulda 1923, XXXVI 192. De même le P. Epifanio de Pinaga O. F. M., dans l'*Archivo Ibero-Americano,* Madrid 1924, an. XI, no LXII, 282. Comme M. Baudin, il reconnaît que les Théorèmes s'inspirent d'Occam (su caràcter abiertamente ocamista).

L'éminent professeur de la Sorbonne, M. Etienne Gilson a également formulé son opinion, en analysant l'ouvrage récent de M. C. Albanese, *Studi su Scoto, la teoria del conoscere,* Roma 1923. Il m'est impossible de ne pas reproduire ici les déclarations autorisées de l'écrivain à qui nous devons quelques-unes des plus belles pages qui aient jamais écrites sur S. Bonaventure. Cfr. *Revue d'Histoire Franciscaine,* Paris 1924, I 113.

« Nous n'insisterons pas sur les références aux *Theoremata* de Scot et aux *Collationes* où se révèle spécialement, si nous en croyons l'auteur : « questo spirito critico, demolitore della metafisa intellectualista. En fait comme M. Landry et le P. Maréchal, c'est surtout vers les *Theoremata* que s'est tourné M. Clod. Albanese ; or le P. Déodat Marie de Basly avait déjà porté un coup très dur à leur authenticité et même, à notre avis, mortel, en démontrant que la citation des *Theoremata* par Scot lui-même dans le *De primo principio,* ne figurait pas (1) dans le seul manuscrit du texte actuellement conservé, et qu'elle avait été par conséquent, soit introduite par Wadding, soit ajoutée par quelque copiste sur un manuscrit perdu. Mais comme il est des morts qu'il faut qu'on tue deux fois, le P. Ephrem Longpré a réglé définitivement la question par une critique interne approfondie de l'œuvre et établi son caractère occamiste non douteux. Personnellement du moins, nous ne conservons aucune hésitation sur ce point, et comme M. Clod. Albanese ne soupçonne même pas le problème, toutes les conclusions qu'il appuie sur ce texte, sont frappées de suspicion.

Beaucoup plus délicat, il faut le reconnaître, eût été le problème

(1) M. Gilson me permettra bien d'ajouter que la pseudo-citation des *Théorèmes* ne se trouve pas non plus dans le texte du ms. lat. 15829, fol. 85 verso col b. de la Bibl. d'Etat de Munich. Ce ms. est de la première moitié du XIV^e^ siècle et de tout point excellent.

soulevé par les *Quaestiones de rerum principio* si M. Clod. Albanese avait soupçonné du moins qu'il y en eut un à soulever. Non pas que l'on puisse hésiter sur les différences flagrantes qui séparent le contenu de cet ouvrage de celui de l'*Opus Oxoniense,* mais parce que l'on peut admettre à la rigueur, comme l'a proposé M. Landry, une évolution de pensée qui aurait conduit Duns Scot à l'augustinisme du *De rerum principio* à l'aristotélisme de l'*Opus Oxoniense*. On observera cependant que pour admettre une telle évolution, déjà malaisée à situer dans la carrière si courte que l'on attribue à Duns Scot, il faudrait y être contraint par une attestation manuscrite sérieuse. Or, il s'en faut de beaucoup que ce soit ici le cas. Un seul manuscrit connu de l'œuvre, datant de la fin du XIVe siècle, et portant attribution à Scot par addition ultérieure d'un copiste qui a sans doute confondu ce *De rerum principio* avec le *De primo principio,* voilà une bien faible tradition en faveur de son authenticité. Ajoutons à cela que, comme l'a excellement montré le P. Ephrem Longpré, la doctrine et l'esprit du *De rerum principio* ne s'accordent pas mieux avec le *De primo principio*, opuscule de la jeunesse de Scot, qu'avec l'*Opus Oxoniense*, œuvre de sa maturité. Or c'est cependant sur cet ouvrage que reposent les deux premiers chapitres du livre et l'interprétation même de la doctrine scotiste de la connaissance que nous propose le travail de M. Clod. Albanese. Arrêtons-nous un instant sur les conséquences de cette imprudence historique » etc.

M. Joaquin Carreras y Artau, professeur de Philosophie à l'Institut de Reus (Espagne) n'est guère d'un avis différent dans sa thèse doctorale *Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Scot,* Gerona 1923. Dans la préface de son ouvrage, écrite en mai 1922 — et *indépendamment de mes recherches personnelles que M. Artau ne cite pas et ne semble pas connaître* — l'Auteur regarde comme apocryphe les *Théorèmes,* p. 5, note I. A la fin de son volume, M. Artau consacre un long appendice p. 74-84, *Sobre la autenticidad del tratado de Rerum Principio.* Il a voulu examiner par lui-même la question et il a remarqué l'incompatibilité de l'*Opus Ox.* et du *De Rerum Principio.* « En tal situación me he decidido a ensayar por mí mismo un cotejo doctrinal del *De Rerum Principio* con el *Opus Oxoniense,* del cual extraje principalmente los materiales para mi investigación. El cotejo ho producido resultados inesperados, al evidenciar, non ya sólo diferencias de detalle, sino una divergencia fundamental de doctrinas en las dos obras ». M. Artau signale précisément les divergences que j'ai rappelées, a savoir que le *De Rerum Principio* enseigne la thèse de la distinction réelle de l'essence et de l'existence, rejetée partout par Duns Scot (75-76) la théorie thomiste de l'individuation par la matière affectée de quantité (77), qu'il ignore la distinction formelle (76) et élabore une philosophie de la matière qui n'est pas celle de l'*Opus Oxon.* (79-83). Il relève également

plusieurs autres divergences. Aussi M. Artau, sans vouloir trancher la question, remarque-t-il que l'authenticité du *De Rerum Principio* n'a guère de sérieuses garanties (la autenticidad de aquellos no ofrece tampoco garantias convincentes) et qu'il vaut mieux attribuer cet écrit à un autre auteur que Duns Scot : « El examen doctrinal demuestra, pues, como mas verosimil la atribución de las dos obras a dos distintos autores, y, en consecuencia, la no-autenticidad del *De Rerum Principio* » (84). Le fait que les études personnelles et indépendantes de M. Artau rejoignent mes conclusions n'est pas sans importance.

Un mot encore au sujet du *De Rerum Principio*. Il a été dit plus haut que la distinction enseignée par cet opuscule entre l'âme et ses facultés n'était pas celle de l'*Opus Oxoniense*. Il y a plus encore : elle est directement combattue par Duns Scot, *Ox*. II, d. XVI, q. I, n. 12-13, XIII, 35b-36.

Le *De Rerum Principio* critique vivement Olivi. Or le mystique provençal dans ses *Quaestiones in II librum Sententiarum* éditées à Quaracchi par le R. P. Jansen S. J. (vol. II, 136-198, sous presse) répond à son agumentation *de verbo ad verbum*. Mon savant collègue, le R. P. Ferdinand Delorme l'avait déjà remarqué depuis longtemps ; il publiera, à ce sujet, une étude importante. Par suite, il reste que le *De rerum* a été composé environ dix ans avant que Duns Scot ait commencé ses études.

Qu'il y ait du reste entre l'*Opus Ox*. et le *De rerum* des points importants de contact, qui l'a jamais nié? Le fait ne sert qu'à confirmer une fois de plus que Duns Scot, — pas plus qu'Alexandre de Halès, S. Bonaventure et S. Thomas d'Aquin — n'est un météore insolite mais qu'il a des antécédents philosophiques et théologiques qu'il faut connaître, si on veut l'apprécier objectivement.

Une observation encore au sujet des *Théorèmes,* surtout du Théorème XV, V 51-52, — bien que dans une lettre fort spirituelle un distingué écrivain m'ait prié, pour l'amour de Dieu, de ne plus en parler. Plus haut (chap. 3), il m'a été donné de rappeler comment le génie métaphysique de Duns Scot avait tout fait pour établir l'existence de Dieu, avant tout *ex passionibus causatorum in metaphysica. Ox*. Prol. q. II, n. 21, VIII 171. Cette observation était pour moi d'une importance capitale. De plus, elle me paraissait neuve : or il n'en est rien. Jean de Reading, cod. cit. fol. 192r-193r a déjà signalé ce texte de Duns Scot et quelques autres : il les utilise dans sa *question* des preuves de l'existence de Dieu, où après avoir défendu Duns Scot contre Ocham, il répond au *dubium* nettement d'inspiration nominaliste, *quod metaphysica non probat substantias separatas esse*. Cette utilisation est une preuve écrasante de plus que le *Théorème* XV est l'antithèse totale de la métaphysique du B. Duns Scot.

TABLE DES MATIÈRES

	Préface	VII-VIII
Chap. I.	Le B. Duns Scot et la pensée catholique. — Ses écrits authentiques	1-51
— II.	Le vouloir de Dieu et l'idée d'ordre chez Duns Scot . .	52-89
— III.	La théodicée du Docteur Marial.	90-127
— IV.	La synthèse séraphique du B. Duns Scot	128-160
— V.	Duns Scot. Le nominalisme et la réforme	161-193
— VI.	L'intellectualisme scotiste	194-227
— VII.	Le traditionalisme du Docteur Marial.	228-256
— VIII.	Le traditionalisme du Docteur Marial. — Ses idées synthétiques	257-279
Appendice. I.	La signification originale de la critique de Duns Scot .	280-286
II.	Jean le Chanoine	286-288
III.	L'authenticité du *De Rerum Principio* et des *Théorèmes*	288-291

ADDENDA ET CORRIGENDA

P. 1, omettre : *Première partie.*

P. 3, ligne 24, après ces mots « direction aristotélicienne », ajouter : dans la solution de plusieurs problèmes.

P. 13, note 1, ajouter : P. Willibrod Lampen, o. f. m., *De Heilige Stoel en Joannes Duns Scotus* dans le *De Katholiek,* 1924, 335-350.

P. 16, ligne 8, après les mots « les Quodlibets », ajouter : et les *Collationes Parisienses.*

P. 128, ligne 1, lire : *séraphique.*

P. 237, note 10, lire : *zählt.*

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE).

217.34
L857 Longpre

La Philosophie du B.
Duns Scot

CBF

DATE | ISSUED TO

217.34
L857

Property of
CBF
Please return to
Graduate Theological
Union Library